Monografías

Dalmacio Negro

Lo que Europa debe al Cristianismo

TERCERA EDICIÓN

Unión Editorial

Dalmacio Negro
Lo que Europa debe al Cristianismo

Tercera edición

Unión Editorial

2013

© 2004, Dalmacio Negro

© 2013, UNION EDITORIAL, S.A.

© 2007, UNION EDITORIAL, S.A. (3.ª edición)

c/ Martín Machío, 15 - 28002 Madrid

Tel.: 913 500 228 - Fax: 911 812 212

www.unioneditorial.es

Correo: info@unioneditorial.net

ISBN (ebook): 978-84-7209-504-5

ISBN (libro página): 978-84-7209-443-7

Los contenidos de este libro pueden ser reproducidos, en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

CC BY-NC-ND 4.0

Presentación

I.– *Lo que Europa debe al Cristianismo* es el resultado de una extensa y profunda reflexión que se inició, al menos desde AEDOS, en 2001. En efecto, en junio de ese año, su Capítulo de Historia celebraba el quinto seminario sobre *Raíces cristianas de Europa,* con la intervención de los profesores Luis Suárez, José Andrés-Gallego, Manuel Bustos, Bienvenido Gazapo, Francisco Carpintero, León Gómez Rivas, Elio Gallego, Gerardo del Pozo, Teófilo Moldován, Alfonso López Quintás... y Dalmacio Negro, ponente general de las jornadas.

Por programa y temario el seminario se anticipaba a la polémica suscitada por la no mención del cristianismo en el proyecto de Constitución Europea, y al exiguo debate (y esto es un síntoma elocuente) que se originó en el último semestre del 2003 y la primavera de 2004.

II.– El profesor Dalmacio Negro culmina, con este libro, una labor de investigación brillante y copiosa sobre el pensamiento de los movimientos y fenómenos sociales y políticos europeos. De otro modo sería impensable cómo, en un número no excesivamente largo de páginas, confluyen tan rica y densa información y tan amplia y valiosa bibliografía.

Se trata de un trabajo serio y documentado, lleno de ideas y de propuestas que —se compartan o no— invitan al diálogo y a profundizar en los patrones básicos que han

caracterizado nuestra cultura y civilización. Una cultura que, al menos desde el siglo III (si no antes), ha experimentado la creciente fecun-dización de la fe y la moral cristianas. La última parte del volumen está consagrada, precisamente, al estudio de una serie de realizaciones y formas europeas que se deben, casi exclusivamente, a la impronta del *ethos* cristiano.

Conviene resaltar, también, el enfoque netamente universitario de la investigación: polivalente, muy matizado en sus análisis y conclusiones, con una genuina exposición a la que se aporta el testimonio de los principales pensadores europeos. Para quienes gustan de etiquetar antes que nada, será difícil encontrar una para este desarrollo. Alejado del manido progresismo, tampoco se le puede calificar de conservador y menos de reaccionario. Está muy distante también de una simple apología eclesiástica. La posición argumental del profesor Dalmacio Negro hay que buscarla en el estilo, calado e independencia de autores como Luis Díez del Corral, Carl Schmitt y Álvaro d'Ors por lo demás abundantemente citados.

III.– Sin pretender aquí glosar los contenidos del libro, el distanciamiento de una parte de la población europea —y de no pocos intelectuales y políticos— respecto a las raíces cristianas de Europa parece uno de esos hechos tan mostrencos que nadie se atrevería a negar. Se demostró en la ya mencionada reticencia a incluir una mención de la fe cristiana en el proyecto de Constitución Europea. Y se pue-

de comprobar cada día en los mensajes de los medios de comunicación y en el visible deterioro de creencias y de moral, tanto a nivel público como privado.

El autor abunda en estos y otros muchos fenómenos. En concreto, es especialmente valioso el análisis de la secularización europea que se ha revuelto —a medida que se afirma el Estado Nación— contra el sentido originario de lo que Europa debe al cristianismo. El mismo progresismo, tan celebrado en los últimos tiempos, no es más que la secularización del concepto católico de historia. El problema radica en saber si las ideas básicas que caracterizan nuestra cultura —libertad, igualdad, democracia, ciencia, economía,...— lo pueden seguir siendo sin las creencias sustantivas de origen cristiano en las que descansan.

¿Cabría decir que Europa está entrando en un proceso de decadencia irreversible? La gravísima crisis demográfica constituye para el autor el primer aviso. Y hay otros síntomas emergentes. El resultado para los europeos sería renegar de la tradición creativa y de nuevas posibilidades y horizontes de verdad y libertad. El tono general de estas conclusiones puede parecer pesimista, aunque entendemos que es un pesimismo que se configura más como inquietud que como actitud definitiva. Por otra parte, el profesor Dalmacio Negro tiene el cuidado, y la honradez, de recoger voces distintas e incluso contrarias.

IV.– Juan Pablo II, en la Exhortación Apostólica postsinodal *Ecclesia in Europa*, sin dejar de constatar la existencia de

numerosos signos preocupantes y ese deterioro de ideas y de costumbres de nuestro continente —con pérdida de la memoria y herencia cristianas—, no duda en testimoniar una vibrante llamada a la esperanza para que Europa no ceda al desaliento, no se resigne a modos de pensar y de vivir que no tienen futuro. Dirigiéndose a ella añade: «A lo largo de los siglos has recibido el tesoro de la fe cristiana. Ésta fundamenta tu vida social sobre los principios tomados del Evangelio y su impronta se percibe en el arte, la literatura, el pensamiento y la cultura de tus naciones. Pero esta herencia no pertenece solamente al pasado; es un proyecto para el porvenir que se ha de transmitir a las generaciones futuras, puesto que es el cuño de la vida de las personas y los pueblos que han forjado juntos el Continente europeo».

En estos veinte siglos se han visto en Europa movimientos, reinados, imperios, organizaciones de poder y de dinero, radicalismos de diverso tipo... que parecían haberse hecho con su presente y se proyectaban invencibles en el futuro. Pero *ubi sunt?* Con las palabras de un gran clásico medieval, Jorge Manrique: *¿qué se fizieron?* Las civilizaciones pueden pasar y de hecho pasan, pero, como escribía San Agustín, *«Dios es el más joven de todos».*

V.– Se da la feliz circunstancia que la sexta edición del Congreso Católicos y Vida Pública, que promueve la Fundación Universitaria CEU San Pablo, tiene como tema *Europa, sé tú misma.* Y que la Fundación Rafael Escolá, de joven

andadura, destaque entre sus metas el logro de la excelencia profesional a nivel europeo.

ADENDA A LA TERCERA EDICIÓN

Agotadas la primera y segunda ediciones de *Lo que Europa debe al Cristianismo,* del profesor Dalmacio Negro, aparece esta tercera como anticipo de una publicación de mayor calado que el autor prepara con el título *Religión y política. El Cristianismo en Europa.*

En el intermedio de las ediciones de este libro —años 2004, 2005 y 2007— hemos tenido la fortuna de acoger el claro magisterio de J. Ratzinger sobre las raíces y la herencia cristianas de Europa. Tanto en los escritos y conferencias del entonces cardenal, como en sus intervenciones siendo ya Benedicto XVI, encontramos un profundo análisis de la crisis de la entidad europea y la razón de su decadencia, al tiempo que nos señala las condiciones para superar esta situación.

Un Occidente que trata de abrirse y comprender los valores ajenos, pero que ya no se quiere a sí mismo, liberarse de ese auto-odio es paso irrenunciable si pretende superar los desafíos a los que se enfrenta hoy.

Fernando Fernández Rodríguez

Presidente de AEDOS

(Asociación para el Estudio

de la Doctrina Social de la Iglesia)

Prólogo

Parafraseando la célebre pregunta que hiciera el abate Siéyès en los momentos previos al estallido de la Revolución francesa acerca del Tercer Estado, podríamos preguntar: ¿Qué es Europa sin el cristianismo? Y responder: Nada. ¿Qué le debe Europa al cristianismo? Todo. Quizá a más de un lector estas afirmaciones tan rotundas le parezcan bien intencionadas, pero en todo caso exageradas. Nadie duda de lo mucho que Europa debe al cristianismo, pero no todo en Europa es cristianismo. Ahí está la filosofía griega o el Derecho romano para demostrarlo. Pero el argumento no considera un detalle esencial en orden a nuestra pregunta, al no haberse reparado lo suficiente en que precisamente la filosofía griega y el Derecho romano están ahí no por sí mismos, sino gracias al cristianismo.

Que la conservación y transmisión del Derecho romano es obra cristiana no parece que pueda discutirse. La Iglesia hizo suyas las categorías fundamentales del Derecho romano, desarrollándolas, al tiempo que lo depuraba de sus aristas más incompatibles con la propia *humanitas* que ese mismo Derecho encerraba. Fue así con el Imperio de Oriente desde un inicio y de un modo poderoso en Occidente desde el siglo XI. Más dudas podría presentar la deuda que la filosofía griega tiene respecto del cristianismo. ¿No fue acaso gracias a los árabes islámicos que gran parte del legado filosófico griego paso al Occidente europeo? La respuesta es sí. Pero con ello no hemos dicho todo. Es ver-

dad que durante un tiempo Islam y filosofía convivieron en su seno, pero esa convivencia tuvo un final. Hacia el siglo XIII las corrientes más puras del Islam llegaron a la conclusión de la incompatibilidad de su religión con la filosofía, y acabaron con ella. La obra del sufí Algacel, *La destrucción de los filósofos*, marca el fin de la tolerancia del Islam con la filosofía. A partir de ese momento, donde triunfó el Islam no hubo ya cultivo de la filosofía, la razón dejó de poseer una esfera propia de desenvolvimiento autónoma de la fe. El más estricto monismo se terminó imponiendo. Razón y fe, Autoridad espiritual y Poder temporal, Derecho civil y Derecho canónico, naturaleza y gracia, Dios uno y trino quedaron confundidos en una Unicidad única que lo devoraba todo.

Es así como Europa empezó a fraguarse a fines de la Edad Media precisamente como un valladar frente a la absoluta unicidad que venía del desierto y que amenazaba con extenderlo a Europa. La conquista de Granada, la liberación del cerco de Viena y Lepanto, marcan los hitos históricos de la formación de la Europa moderna, o mejor, y más sencillamente, de Europa. En tanto el siglo XIII significaba en el Islam la muerte de toda filosofía y Derecho civil, en la Europa cristiana, en la Cristiandad, se experimentaba su más espectacular Renacimiento. Las Universidades, nuestras Universidades, que por aquel tiempo florecieron, son la mejor prueba de ello.

No esperamos que con estas breves y apretadas palabras hayamos podido persuadir a nadie de nuestras iniciales afirmaciones, pues para eso está la magnífica obra del profesor Dalmacio Negro que ahora hemos querido torpemente prologar. Con este interesante ensayo el profesor Negro prolonga, además, una de las reflexiones más queridas por quien fuera su maestro, el profesor Díez del Corral. No dudamos de que la aportación del profesor Negro a esta cuestión será una piedra de toque para quien quiera con seriedad enfrentarse a ella, al tiempo que deseamos que tenga la continuidad que tan grave cuestión merece.

Alfonso Coronel de Palma Martínez-Agulló

Presidente de la Fundación Universitaria San Pablo-CEU

Introducción

El propio, único y más profundo tema de la historia universal y de la humanidad, al que se subordinan todos los demás, es el conflicto entre la fe (*Glauben*) y la increencia (*Unglauben*).

GOETHE

Por primera vez en la historia de la humanidad, una civilización, la europea, se enfrenta a un conflicto sin aparente alternativa entre la religión y la irreligión. En otras civilizaciones, en el momento de su decadencia, o bien una religión luchaba contra otra religión o bien la fe religiosa estaba marchita, disuelta o reducida a una mera formalidad, mientras a su lado iban surgiendo nuevas formas de fe. En todas las civilizaciones han existido escépticos, ateos, impíos, no creyentes. Pero jamás se había planteado en el seno de una civilización una lucha para erradicar toda religión. Menos aún como está sucediendo en Europa, al mismo tiempo que su civilización aparenta estar en decli-

ve. La lucha por la cultura se ha convertido aquí, en las últimas décadas, en la lucha por la religión o contra la religión.

Ideologías ateas, principalmente el socialismo marxista y el nacionalsocialismo, habían intentado extirpar *manu militari* el cristianismo, la religión tradicional de Europa, y toda religión; el segundo, no tuvo mucho tiempo, pero ha dejado profundas secuelas. Paradójicamente, arrumbadas ambas ideologías, la lucha contra la religión está consiguiendo sus mayores triunfos. No ya el ateísmo sino la increencia se extiende de manera casi incontenible con ayuda directa o indirecta de los poderes públicos, que hacen suyos la amoralidad antirreligiosa, los valores antirreligiosos y las actitudes antirreligiosas y todo lo posible para desenraizar la fe destruyendo el *êthos* europeo. Justamente en el momento en que parece que la unificación de Europa podría empezar a ser una realidad, si no la entorpecen o la enturbian las adocenadas clases dirigentes.

La situación es intelectualmente fascinante, pero existencialmente muy peligrosa. ¿Podrán seguir existiendo la cultura y la civilización europeas sin la religión? Según la experiencia histórica, hasta ahora, la religión ha sido la clave de todos las culturas y civilizaciones conocidas. La fe religiosa informa el *êthos* que les da la vida atribuyéndoles su sentido. El experimento europeo, si las clases dirigentes siguen decididas a prescindir de la religión o a desenten-

derse de ella, es intelectualmente fascinante, al tratarse de una experiencia inédita en la historia de la humanidad.

Pero hay que preguntar: si el experimento tuviera éxito, ¿seguiría siendo europea esa civilización? ¿Se trataría de una nueva civilización? ¿Podría configurarse un nuevo *êthos* mediante un acuerdo sobre los valores —sólo se habla de valores— que deben informarlo? ¿Consistiría el destino de Europa en la historia universal en difundir la irreligión entre las demás culturas y civilizaciones? En fin, ¿podrá consolidarse la nueva Europa sin contar con la religión o lo hará contra ella?

Se ha dicho, comparativamente con razón, que Europa es una civilización de ideas. Y prácticamente todas las ideas fundamentales que la configuran como una civilización son de origen cristiano o han sido reelaboradas, cernidas, tamizadas o adaptadas por el cristianismo. Los mismos valores que según la vaga ideología europeísta podrían configurar el *êthos* de la Europa sin religión, son de origen cristiano, aun en el caso de que, mundanizados o tergiversados, se utilicen polémicamente contra el cristianismo.

Europa está espiritualmente enferma. Existe una situación de decadencia, de descivilización. Los europeos no miran al futuro con ilusión, como lo demuestra la gravísima crisis demográfica, una consecuencia material. En lo que concierne a la religión, ¿se ha llegado al punto en que aquellas preguntas sean pertinentes? ¿Qué es lo que real-

mente está pasando? ¿Se trata de un paréntesis, de una variación histórica que descompone lo existente preparando un renacer con vitalidad renovada como el ave Fénix o de un proceso irreversible? Maquiavelo hacía depender de la diosa Fortuna, del azar, el cincuenta por ciento de los sucesos humanos. Los europeos han prescindido de la Providencia y desconfían de la Fortuna y el azar. Sólo esperan que el Estado les asegure minuciosamente sus vidas. Así pues, ¿está todo decidido? ¿O se tratará, efectivamente, del final de un tiempo histórico en el que se purga la civilización para resurgir de nuevo?

El ciclo iniciado por la Revolución Francesa parecía haber periclitado súbitamente, pero sin especiales aspavientos, con la implosión del Imperio soviético. Se anunció el advenimiento de una era de democracia, paz, felicidad. Apenas una decena de años más tarde, la Providencia, la diosa Fortuna o el azar han vuelto a entenebrecer el horizonte. El horizonte del espacio y el tiempo universales, a los que Europa no puede sustraerse ensimismándose aunque lo desearía, se muestra preñado de incertidumbre. Europa no está menos desorientada que el resto del mundo: lo está mucho más. Podría tratarse en su caso particular, de que el ciclo histórico abierto por la revolución esté dando sus últimos suspiros. ¿No será que los tópicos de esa época impiden a Europa percibir otro horizonte de inéditas posibilidades históricas y abrirse a ellas? ¿No necesitará Europa liquidar todo lo que sobrevive de ese tiempo his-

tórico como mera formalidad y mirar esperanzadamente al futuro? ¿Pero se puede innovar históricamente a partir de la nada? ¿No tendría Europa que reflexionar sobre lo que está vivo y lo que está muerto de su cultura, sobre lo que ha agotado sus posibilidades históricas y lo que conserva su potencialidad creadora? ¿No debería interesarse por lo que constituye su tradición viva más que por su historia formal?

Siempre existe el riesgo de que la última época de una civilización sea la definitiva; de que, rechazando las tradiciones para recrearse en la historia presente, se anquilose; de que el espíritu del mundo huya de ella y se quede fosilizada, al margen de la historia, a merced de los arqueólogos. Hay síntomas inquietantes.

Una cultura es un repertorio de ideas-creencia e ideas-ocurrencia anudadas en el *êthos* que informan las religiones. Y la civilización es la forma exterior, en el plano comparativo de la historia universal, de la cultura.

El debate sobre la Constitución europea y la negativa —hay que reconocer que tan ridícula que descalifica a los que mandan en Europa— a mencionar a Dios o por lo menos al cristianismo en ese documento, han suscitado una reacción contra la misoneísta clase política, que parece estar sólo en sus comienzos. Ha tenido la virtud de despertar la atención general hacia Europa, su situación espiritual, sus problemas y el cristianismo.

Una consideración de lo que es y significa Europa no puede prescindir de esta religión. Rechazarla sería como renegar de la tradición creadora que da continuidad a lo histórico y hace posible las rupturas con el pasado inerte que impide el acceso a nuevos horizontes y la realización de nuevas posibilidades históricas. En los cambios históricos son tan importantes las discontinuidades como las continuidades.

El presente libro es el desarrollo de un ensayo del mismo título, anterior en dos años. Reproduce la edición anterior de 2004, en la que se han hecho leves correcciones.

En la primera parte se examina el estado de las ideas-creencia y de la cultura en Europa y las principales causas de la crisis que las ha removido hasta el punto de que, por lo menos la Europa oficial y buena parte de los europeos, reniega de su historia.

En la segunda, se considera la relación entre el cristianismo, la religión tradicional europea, y esta civilización, abordando asimismo algunas de las causas a las que puede imputarse que se haya interrumpido, violentado o tergiversado esa vinculación.

En la tercera parte, se expone la decisiva influencia del cristianismo en veinte ideas y formas fundamentales en la civilización europea. Ideas y formas que, si no se toma en consideración esa relación, no sólo resulta ininteligible la historia europea, sino que es dudoso que pueda proseguir

su curso como historia de Europa. La animadversión y el odio al cristianismo, a la Iglesia y a la propia Europa son tales, y están tan extendidos, que un creyente puede pensar legítimamente que es obra del príncipe de las tinieblas. Desde un punto de vista secular, la causa principal es la incultura.

Dalmacio Negro

Octubre de 2004 y junio de 2007

Primera Parte

Ideas y creencias en Europa

1. La Constitución europea y el Cristianismo

1.– Según la doctrina constitucionalista vigente, no existiendo un pueblo o nación europeo con poder constituyente, el proyecto de Constitución europea es de hecho un tortuoso Tratado para constitucionalizar el reparto de poder entre Francia y Alemania. En realidad, una Carta otorgada. Sin embargo, como se habla, tal vez por propaganda, de una Constitución, la omisión de la mención a Dios y al cristianismo ha suscitado protestas desde que se conoció el proyecto. Giscard d'Estaing, presidente de la comisión encargada de redactarlo, explicó que no es oportuna la referencia, porque la palabra Dios tiene hoy un sentido plural según las diversas confesiones, creencias e individuos; en definitiva, es una palabra confusa. Esto no es nuevo, pero, si se trata de aludir gramaticalmente a cómo están las cosas, no le falta razón. Resulta más difícil de entender, por tratarse de una constatación de hecho, histórica, que en el preámbulo de la ampulosamente llamada Constitución Europea no se aluda a la religión cristiana. Esto ha sido interpretado por muchos como una intencionada oposición implícita al cristianismo. Se ha ofrecido la excusa de la neutralidad, dada la existencia de otras religiones minoritarias. Lo que parece, ciertamente, una excusa, pues, dado el ambiente, suena justamente a un pretexto al mismo tiempo estúpido y sectario. Como acostumbra, Francia, es

decir, el Estado francés, encerrado en sí mismo, practica en Europa una política de poder y ha impuesto su criterio.

Observaba hace algunos años el cardenal Ratzinger que Europa «intenta hoy desvestirse de su propia historia y declararse neutral respecto a la fe cristiana; es más, respecto a la fe en Dios, para llegar finalmente a una tolerancia sin fronteras.»[1] Un teólogo acaba de escribir, después de señalar que en Europa se vive una cultura del desprecio en lo que toca al cristianismo: «¿Será posible que en la entrada de la Unión Europea deba colgar un cartel que rece: "Quien entre aquí, pierda toda esperanza"?»[2] En la práctica se oyen más voces en los medios de comunicación a favor de la «Europa laica», dictada como una consigna de intención jacobina, que las opiniones contrarias. Tras esta actitud está el tópico positivista y utilitario de que la religión constituye una respuesta a la inherente falta de sentido de las cosas, idea implícita, observa Charles Taylor,[3] en Max Weber y, recientemente, algo más explícita en Marcel Gauchet. Muchos políticos son declaradamente ateos o indiferentes, y religión empieza a sonar como una palabra obscena. No obstante, el tosco acto de aprobación de la Constitución ha suscitado un rechazo general a la clase política europea por buena parte de la opinión pública, y no sólo por este asunto.

2.– La emoción suscitada por la disputa en torno a la mención de Dios y del cristianismo ha venido en ayuda del euroescepticismo al evidenciar que Europa, muy debilita-

da espiritualmente y en manos de una clase dirigente adocenada, todopoderosa y corrupta, no sabe qué es, no está segura de su identidad o carece de ella. Es lógico. La identidad presupone la memoria y, como dice George Steiner, desde mediados del siglo xx, la memoria está cada vez más atrofiada en la cultura y en la educación europea; y con ella, el sentido común.

Pero hay algo más, relacionado con el declive de la fe religiosa, que incita a dudar de la finalidad de la Unión y si, a la larga, tendrá viabilidad, con Constitución o sin ella. No faltan quienes piensan que, tal como se lleva lo relacionado con la unificación política, no es otra cosa que una huida hacia adelante de las anquilosadas, amorales o inmorales y mediocres oligarquías dirigentes, que, sin saber qué hacer, quieren mandar.[4] Se ha dicho que la intención de instituir un Superestado europeo apunta a que este Superestado pueda apuntalar los decadentes Estados particulares. La abstención de los votantes en las elecciones al Parlamento Europeo el 13 de junio de 2004 evidencia el escaso entusiasmo europeísta de los europeos. Los «valores» de la dirigista y reaccionaria Constitución aprobada seguramente aumentarán el escepticismo.

3.– Ortega creía que Europa entendería la necesidad de unirse cuando asomase una coleta china por los Urales. Según Díez del Corral, la marcha hacia la unidad europea recibió un fuerte impulso del miedo ruso y la caridad norteamericana. Hoy Rusia no preocupa y es posible que Nortea-

mérica, a cuya iniciativa, el famoso Plan Marshall (1947), se debe el lanzamiento del proceso de unificación europea, haya ejercido por última vez su caridad con Europa en los asuntos de Yugoslavia y Perejil, limitándose en lo sucesivo a atender sus intereses concretos, como ya ha empezado a hacer pactando con Marruecos en detrimento de España y Europa. Tampoco parece inquietarse excesivamente Europa por el desafío y la presión del islam. Las clases dirigentes lo aprovechan para controlar más a los hombres libres, excitar el antinorteamericanismo infantil e imponer una idea socialdemócrata de Europa radicalmente laica. Sin duda, el americanismo tiene, como todo, sus defectos. Pero una gran parte de los europeos que imitan con fervor el *American Way of Life*, hacen de lo norteamericano el chivo expiatorio de sus desilusiones y sus fracasos: del fracaso histórico de Europa. Lo curioso es que muchos norteamericanos les copian, aunque esto no es ninguna novedad. En Norteamérica, las ideas europeas se convierten en modas.

Sin ninguna presión exterior reconocida, ha quedado muy claro que la unidad europea es una disputa por la hegemonía en la que Francia marcha en cabeza con el apoyo de Alemania y las sabias reticencias de Inglaterra. Sin embargo, Alemania ha aumentado más su peso con la incorporación de los nuevos socios de la Europa del Este, ha cambiado el gobierno y es difícil que se conforme a la larga con ser la comparsa de Francia. A pesar de la Constitución, el futuro de Europa es una incógnita y, en realidad, sus di-

rigentes se despreocupan del tema. Después de ellos, el diluvio. *Carpe diem*.

Es evidente la desmoralización de Europa, aunque sea discutible su intensidad, que parece ser mucha. Entre las causas de la desmoralización de Europa, ya mencionaba Ortega, en *La rebelión de las masas* (1927), la pérdida del poder que ejercía en el mundo y sobre sí misma, con su correspondiente sensación de fracaso, reforzada por las críticas dogmáticas al colonialismo europeo. Esa causa sigue vigente con muchos más motivos, entre ellos la misma desmoralización. También hay quienes argumentan, con fuertes razones, que la crisis de Europa es la crisis de la democracia *en* Europa. Robert Schuman, uno de los grandes impulsores del movimiento europeísta tras la Segunda Guerra Mundial, afirmó que «la democracia sería cristiana o no sería». A estas alturas, es evidente que la democracia europea ha rechazado al cristianismo o que el cristianismo no ha sabido encauzar la democracia: ni democracia ni cristianismo.

4.– La democracia hace tiempo que ha traspasado en Europa la línea que la separa de la demagogia y el cristianismo no preocupa a las clases dirigentes, que, descreídas, se desentienden de la religión, estatizadas recelan de ella, o bien ven en aquel un adversario, idea que propagan entre el pueblo, o, mejor dicho, entre las masas. De hecho, la parte más influyente de las clases dirigentes sólo cree en el poder y, sobre todo, en el poder que da el dinero. Pero la

democracia, en sí misma una forma de ordenar y organizar el régimen político, ha devenido una suerte de superstición o religión popular.

Ahora bien, el estado de cosas se ha alterado profundamente desde la implosión del Imperio soviético en 1989. Hay una sensación de incertidumbre, inseguridad y provisionalidad, y el miedo colectivo se ha instalado en las sociedades democráticas occidentales. Si se mantiene la presión del islam y todo sigue igual, podría desaparecer la democracia formal que prevalece en Europa, tanto por el aumento de la injerencia estatal con pretextos securitarios y «sociales», como por una reacción, impensable de momento, de los hombres libres contra la clase política. La combinación de la ética hedonista del bienestar que segrega el centrismo socialdemócrata con la demagogia oportunista de la clase política y los medios de comunicación y la desconfianza que inspira la oligarquía no favorece precisamente el espíritu de resistencia, como se ha visto en España, pues el cristianismo adolece de vitalidad.

El gran problema es, pues, la desmoralización de Europa, cuyas causas internas son muchas. Entre ellas las que conciernen directamente al estado de la religión, estrechamente relacionado con las creencias e ideas que sustentan el *êthos* europeo, si aún existe.

5.– En su larga historia, sólo durante un momento, en el Papado de Inocencio III (1198-1216), Europa llegó a ser una sin perjuicio de la variedad. Pero eso no quiere decir que

fuese literalmente cristiana. A la verdad, ni siquiera puede afirmarse que haya sido cristiana antes del siglo XII. Nunca se ha dado ni se dará una simbiosis perfecta entre Europa, un espacio limitado, y el cristianismo, religión universalista; ni, por supuesto, entre el mundo entero y esta religión; ocurrirá, si acaso, en la *parousía* final. Pero un mérito de la discusión en torno a la religión y la Constitución consiste en haber suscitado el debate sobre el cristianismo y su relación con Europa. Debate que tiene que abordar inevitablemente la cuestión de qué es Europa, en qué consiste su identidad. Cuando Europa era la Cristiandad, se presuponía una conciencia común; como Europa no necesariamente. Europa, decía Álvaro d'Ors, es el producto de la secularización de la antigua Cristiandad medieval. La cristiandad de las tierras de la tarde *(christlichen Abenland)* fue «Europa» desde el siglo XVI (W. Naeff), aunque el cristianismo siguió siendo su religión.

El problema no se agota hoy en la afirmación de hace más de medio siglo del gran historiador inglés Chr. Dawson, de que el tema vital de la interacción creadora de la religión y la cultura en la vida de la sociedad occidental «ha sido puesto de lado y casi olvidado». Según Dawson, como no cabe por su naturaleza en el esquema organizado de las disciplinas científicas tal como se conciben, «ha sido abandonado al aficionado y al hombre de letras».[5] Esto es cierto y, desde luego, no es ninguna falsedad afirmar que la cultura europea y occidental se ha constituido esencial-

mente por la acción del cristianismo al configurar un *êthos* específico. Sin embargo, ahora no se trata sólo de un problema intelectual, sino de algo mucho más hondo. Guardini advertía ya en 1946 que Europa atravesaba la crisis más profunda de su historia; tan profunda que muchos llegan a preguntarse si existe todavía en el antiguo sentido de la palabra.[6] En 1966, decía Carl Schmitt: «todo el mundo occidental es Hamlet». En 2006, en Europa todo es dudoso; parece incluso estarse segregando de Occidente y aislándose del mundo.

Desde la última guerra mundial, concluida en 1945, fecha en que comenzó con la bomba atómica la era tecnológica, Europa, enganchada a la «segunda» revolución industrial, se ha rehecho y prosperado materialmente. Pero espiritualmente se ha vuelto más acuciante y difícil de responder la pregunta sobre Europa, en la que domina el materialismo suave entrevisto por Tocqueville, el hedonismo utilitarista como sustrato, creencia fundamental, de las concepciones, visiones, ideologías y bioideologías en boga. Una causa importante, difundida por las ideologías, principalmente por la socialista, es la creencia en la incompatibilidad de la religión con la modernización. Hay ejemplos, como los de Norteamérica o Corea, que muestran lo contrario. Sin embargo, secularizar en el sentido de oposición a la religión, o por lo menos a su presencia pública, como condición de la modernización y el progreso, se ha convertido en una especie de dogma político. Actualmente ningu-

na religión revelada tiene influencia pública en el Occidente europeo. Por ejemplo, comparable a la que tiene en Norteamérica y en la América hispana. Prevalece una cultura cuantitativa congruente con la masificación, a la que corresponde una ética utilitarista. Sólo una vaga ética laica del altruismo filantrópico y la solidaridad humanitarista intenta compensar las que Charles Taylor llama filosofías morales de la «acción obligatoria», cuya tarea central consiste en «explicar lo que genera las obligaciones válidas para nosotros»,[7] mezclando moralidad y legislación, el moralismo puritano y el juridicismo normativista de la idea moderna de la ley.

La historia depende, para bien o para mal, de las ideas que mueven las acciones humanas que configuran la cultura y la civilización. Y a comienzos del siglo XXI es indiscutible que Europa está inmersa en un proceso de descivilización que, iniciado hace unos dos siglos, alcanzó su punto crítico en la última mitad del siglo XX. Ahora se dejan ver los resultados. «La cultura occidental de los últimos quinientos años está finalizando», escribe J. Barzun al comienzo de su historia de la cultura.[8]

6.– Si «el genio de la religión consiste en puntualizar los hechos y pedir su interpretación sistemática», el cristianismo lleva sin duda una gran ventaja a las demás religiones. No obstante, a pesar de la capacidad de desarrollo de su genio,[9] en Europa la religión cristiana en sus distintas formas parece estar en decadencia.

Por una parte, es evidente que no ha permanecido inmune a la influencia de las tendencias contrarias de la cultura moderna y a su estado general, ni, más recientemente, a la de las ideologías pseudocientíficas y el cientificismo que han funcionado y funcionan como religiones políticas —las ideologías son creencias convertidas en ideas—, cuyas supersticiones pugnan por ocupar el lugar de la religión. En este orden de cosas, no se puede evitar la sensación de que, sobre todo a partir de la Segunda Guerra Mundial, el cristianismo está más atento a cuestiones relativamente accidentales y a batirse por causas directamente terrenales, por lo que la misma Iglesia docente se entera siempre con retraso de las sustantivas que afectan esencialmente a la religión y rehúye afrontarlas. Así, en el caso concreto de la Iglesia católica, no se puede decir que el Papado, muy vigoroso con Juan Pablo II, sea secundado con entusiasmo en Europa por las Iglesias particulares. Aunque hay síntomas de una reacción ante el desafío del laicismo radical.

J.L. Aranguren pronosticó que la Iglesia estaba en camino de reducirse a una institución burocrática y, en vista de la marcha de las cosas, puede no haber estado totalmente desencaminado. Cabe pensar si ante la inercia, la falta de coraje, el conformismo, el desánimo y la desorientación de las Iglesias docentes, no debieran tomar la iniciativa los laicos, unos por razón de fe, otros por instinto de conservación. Quizá sean preferibles los riesgos a la

languidez y el marasmo del cristianismo en la Europa actual, en la que apenas tienen auténtica vitalidad religiosa, aparte de algunos grupos cristianos minoritarios, casi marginales, los enclaves musulmanes. Sin embargo, el laicismo cristiano se encuentra entre dos frentes: por un lado, el clericalismo del clero veleidoso, progresista o anarquizante; por otro, el del clero que, no obstante su pasividad, quiere controlar todo. Así, la Iglesia católica, por una parte exhorta continuamente a los fieles laicos a tomar iniciativas; por otra, en la práctica, el afán dirigista, el clericalismo desconfiado —no sin razón muchas veces—, tiende a inhibirlas o esterilizarlas.

2. La Iglesia docente

1.– «El cuidado de anunciar el Evangelio en todo el mundo, reza la *Constitución dogmática sobre la Iglesia* (23) del Vaticano II, pertenece al cuerpo de los pastores.» Para entender en lo posible las causas del abandono de las referencias religiosas, tiene, pues, un especial interés por su relevancia examinar en primer lugar el estado del clero. Es cierto que, generalmente, en casos como el presente, resulta más fácil entregarse al pesimismo que al optimismo. Pero todo buen profesional sabe, al hacer un diagnóstico, que ha de ponerse siempre en lo peor. Y para un examen del estado de cosas en la perspectiva de la religión, la actitud del clero es sin duda lo más significativo. «Lo que necesita hoy la Iglesia no son aduladores» (Ratzinger).

Cuando se cuestiona la fe en Dios y en Cristo, lo que se cuestiona, decía Le Guillou, es la realidad de la Iglesia. Realidad de la que es parte esencial el clero. Pues el cristianismo es una síntesis de fe y razón, cuya mejor expresión es para Ratzinger la conocida afirmación de San Juan en la primera de sus cartas (4,16): «nosotros hemos conocido y creído en el amor que Dios nos tiene». Cristo ha descubierto al amor creador; la razón del universo se reveló como amor, como la mayor racionalidad que también toma y salva lo oscuro e irracional.[10]

El clero es idealmente un estamento intelectual, selecto, que custodia con autoridad epistemológica las verdades de la fe, puesto que la Iglesia no inventa su doctrina, y las transmite a los fieles educándoles en ellas. Y precisamente por su carácter intelectual, del clero depende principalmente la superación de la presente crisis —¿crisis de ilusión?— del cristianismo. «La solución de la crisis, decía Marie-Joseph Le Guillou, sólo puede venir de una renovación de la inteligencia cristiana, que vuelva a ser capaz de manifestar de la manera más profunda el misterio cristiano que se pone en duda.»[11] Le corresponde al clero explicar el teandrismo, «la alianza de lo divino y lo humano».[12]

Por supuesto, también se espera del clero que tenga, por su conducta, autoridad moral, pues, según su concepto, es un estamento ascético y desinteresado.[13] Utilizando una frase de Husserl, en su pequeño escrito *Renovación del hombre y de la cultura*, cabe describir la pertenencia al clero co-

mo el fruto de una vocación de vida en un sentido genuino y superior al de la profesión.

Una tosca imitación secularista del clero han sido los partidos comunistas y el nacionalsocialista, y en general, más de lejos, los de tipo izquierdista en general, que dan un papel a las «vanguardias»: «El partido la vanguardia del proletariado». Pues, el clero tiene muy clara —debiera tenerla— la idea del orden. A él se adecuan su vocación, su dedicación y su actividad. No constituye su objeto la búsqueda de un orden nuevo, sino la crítica de las desviaciones del orden establecido por la divinidad: la crítica de las imperfecciones del mundo vistas desde la peculiar óptica del pecado, que es una forma de desorden.

2.– Ahora bien, es indiscutible que una parte importante e influyente de los distintos grados jerárquicos del clero cristiano ha contribuido decisivamente con su actitud, directa o indirecta, intencionadamente o por confusión, por acción o por omisión y de diversas maneras, a la descristianización de Europa y a la difusión del espíritu de la descivilización, en tanto la civilización europea era cristiana por su *êthos*. Cuenta Jacques Barzun, que un sacerdote alentaba a los manifestantes de una de las principales universidades californianas cuyo lema era «¡La civilización occidental debe desaparecer!» Gustavo Le Bon advirtió hace tiempo —por supuesto no fue el único—, que la amenaza del socialismo no está tanto en los cambios materiales que propugna como en los cambios en el alma popular y

las clases dirigentes. El socialismo, aunque habla siempre de economía difundiendo la mentalidad economicista, en realidad es profundamente antieconómico: es un absolutismo político que, como ha probado de sobra el «socialismo real», vacía el alma sin llenar el estómago. Su utópico universalismo nihilista es uno de los mayores enemigos ideológicos de la caridad, la justicia, y el universalismo cristianos. Su idea de la justicia social es imponerla coactivamente mediante la violencia o la legislación; aunque recurra a la propaganda como medio de persuasión, ésta es lo más opuesto por sus fines y sus métodos a la caridad cristiana. Sin embargo, sin ir más lejos, pues hay otros aspectos, el socialismo y el comunismo, en la medida en que se diferencien, no hubieran alcanzado tanto arraigo entre las masas, la Iglesia discente, sin la simpatía y las concesiones del clero, presto a apuntarse con entusiasmo a cualquier demagogia o bobada socializante. Sin duda, porque, en el fondo, socialismo y comunismo son actitudes humanitaristas.

Por su sintonía con esas ideologías —en muchos casos por clericalismo, para no perder audiencia o bien por considerar-se en posesión exclusiva de la verdad de las cosas divinas y humanas—, la parte del clero que participa en el espíritu descivilizador, y que no es infrecuente que hable del cristianismo como una ideología, ha sido y sigue siendo la más influyente.

Europa, decía Díez del Corral, ha sido en el fondo más acción que sabiduría. La caridad cristiana es una forma específica, única, de acción, fuente abundante de actos supererogatorios. El idioma alemán no tiene una palabra propia para caridad, por lo que se dice *christliche Liebe,* amor cristiano. No tiene el mismo valor una acción movida por la fuerza, el temor, el sentimiento, el interés o la solidaridad, por muy supererogatorias que puedan ser, que una acción por amor a Cristo. Precisamente por eso la Iglesia cristiana, institución de caridad, es una *complexio oppositorum*.[14]

3.– Sin embargo, una inquieta parte del clero está muy influida unilateralmente por el modo de pensamiento estatal, al que es consustancial la existencia del dualismo izquierda y derecha al ser el Estado, *deus mortalis*, el centro del orden.[15] Y lo que puede llamarse la izquierda clerical —en la que, por supuesto, ocupan un lugar destacado los exclérigos—, que es la que ha introducido la confusión, se ha dejado llevar por el clericalismo —por otra parte, una tendencia inevitable según son las cosas humanas—, el emotivismo de la época, el humanitarismo, las novedades —«lo reciente es lo mejor» como símbolo de emancipación — o todo eso y más cosas a la vez; y, o bien ha antepuesto la justicia —virtud cardinal— a la caridad —virtud teologal—, lo que lleva por cierto a la autocracia: «Dios ama la justicia no la fe», decía en el siglo XVII uno de sus teóricos, el ruso-lituano I.S. Peresvétov; o bien ha tergiversado la caridad

descuidando la fe —la primera virtud teologal— orientándola a la acción colectiva social y política, al cambio por el cambio, al activismo temporal. Es decir, practica lo que Husserl llamaba el universalismo pervertido que se vale de la ética social. Máximo Borghesi se queja del «*hipermoralismo* que atraviesa tanta teología postconciliar que olvida las categorías del pecado y de la gracia».[16] Armado con ella, se entremete pontificando en asuntos políticos y sociales como los científicos sociales sin serlo; porque, además, desgraciadamente, el clero suele adolecer de la falta de preparación adecuada en estas cuestiones sin preocuparse por adquirirla: dando un relieve especial a los medios materiales, ha descuidado los fines, confundiendo el principal deber de su vocación, que consiste en guiar las almas hacia Dios, no hacia la tierra, desorientando así a los laicos. En su lucha, frecuentemente inconsciente, por el poder o por conservarlo, los clérigos pierden la autoridad que tienen como servidores de la Iglesia al alentar actitudes contrarias a la caridad. De ahí, por ejemplo, el curioso catolicismo comunista,[17] el cristianismo socialista o para el socialismo o la teología progresista y el cristianismo progresista en sus profusas variantes. Comentaba E. Voegelin que la fe cristiana se ha pervertido y convertido en la creencia en la perfección inmanente por medio de los actos humanos. Casi lo mismo afirmaba Le Guillou: la gnosis, a la que Voegelin daba una gran importancia, es «una perversión de la verdad cristiana».

El papa Pío X advirtió en la encíclica *Pascendi* (1907) contra «el amor exagerado a todo lo que es nuevo». No obstante, muchos sacerdotes —sacerdote, *sacer*, es el que enseña lo sagrado—, y religiosos —unos y otros la Iglesia docente— se han hecho portavoces de buena fe o por ingenuidad de las novedades, entre ellas y sobre todo las de la ideología en sus diversas manifestaciones. Y esto ha hecho del *aggiornamento* una manía de los clérigos progresistas, que han contagiado a casi toda la clerecía. Parecen entender su misión como una profesión más que como un oficio sacramental y en lugar de la fe, la caridad y la esperanza cristianas, impregnados de sentimientos humanitaristas, son atraídos por los abundantes mitos y supersticiones ideológicas y cientificistas, destacando entre estas últimas las sociologistas, psicologistas y, últimamente, las ecologistas, todas las cuáles transmiten ingenuamente. O bien se someten al pensamiento débil. A pesar de que, como decía un tanto irritado el famoso psiquiatra Carl J. Jung, «Dios es una experiencia universal que sólo puede ser oscurecida por un racionalismo estúpido y una teología análoga».[18] Dios es una idea «fuerte» que nada tiene que ver con el pensamiento débil. «Dios sólo se da en el exceso», dice Pérez de Laborda.

Al mismo tiempo, acomplejados, son y se sienten intelectualmente incapaces para confrontar vigorosamente la religión —la fe y la tradición religiosas— con el modo de pensamiento ideológico nihilista, en realidad una mentali-

dad, en el que participan en buena medida. Entonces: o bien producen una especie de teología apofática, meramente contemplativa; o bien están predispuestos a llegar a acuerdos con los productos del nihilismo, tanto para eludir cómodamente el compromiso al que les obliga la fe cristiana como por inseguridad en la fe enmascarada por una extraña caridad *sui generis*, que no es más que tolerancia o neutralidad adocenada; o bien se refugian en piadosas recomendaciones asistemáticas, como la doctrina social de la Iglesia a la que, a pesar de sus loables propósitos, le falta altura intelectual.

Un ejemplo es el traído y llevado principio de subsidiaridad. Este principio elude la cuestión esencial: la existencia, naturaleza y justificación en su caso del Estado, que el tratado de Maastricht naturalmente da por sentada. Bajo el Estado, que niega por ejemplo el derecho de resistencia, no pasa de ser una recomendación llena de sentido común y buenas intenciones al albur de las conveniencias de la *ratio status*; sin el Estado, probablemente sería innecesario. Es como lo que le ocurre al liberalismo genuino con el Estado. El liberalismo es antiestatista: presupone que, como el hombre es un ser político, la actividad política es libre, no un monopolio del gobierno o del Estado. Su ideal es el Gobierno bajo el imperio de la ley. Pero ante la inevitable realidad del Estado, tuvo que conformarse con que al menos fuese un Estado de Derecho. De esta manera, entró en la dinámica del liberalismo estatista de tipo hobbesiano,

pervirtiéndose y olvidando la auténtica tradición de la política.

4.– A propósito de los eclesiásticos cristianos, todavía muy numerosos, cuya mención ayuda a entender la situación, aunque son muchos más los desconcertados y acobardados, especialmente entre los mandos jerárquicos que, temerosos del mundo, renuncian a practicar la virtud de la fortaleza o se pliegan al clero y los fieles progresistas, se podría hablar de una específica *trahison des clercs,* por el abandono de la razón y del deber de consagrarla a fines universales. Al papel jugado por el influyente clero pseudoliberal, que por lo general es también el que más se hace oír —no deja de ser significativo que en ciertos aspectos cada vez menos desde la implosión de la Unión Soviética—, podría aplicársele *cum grano salis* el feroz sarcasmo de Aldous Huxley en *Un mundo feliz*, cuando cuenta la sustitución de la religión por «servicios de solidaridad» y la supresión de la parte superior de la cruz cristiana a fin de simbolizar al invisible «T. Ford».

Otra causa del desconcierto, rebelión o traición de los clérigos se relaciona con el modo de pensamiento ideológico, una modalidad del modo de pensamiento estatal: éste incita a la sospecha, a la desconfianza y a la desobediencia al ser la ideología dieciochesca de la emancipación la madre de las ideologías. Tal es seguramente una causa principal de la anarquía reinante en el interior de este decisivo estamento intelectual y docente. Su parte mejor, segura-

mente la más numerosa, tildada, naturalmente, de conservadora, una palabra blasfema para el pensamiento políticamente correcto, o de integrista o fundamentalista porque se entrega a la caridad y a la devoción en vez de ejercitar el oficio sagrado como una profesión, está bastante desanimada. A pesar de ser el clero que mantiene rutinariamente la vida y la acción de la Iglesia practicando con vigor, abnegación y contento la virtud específicamente cristiana de la humildad —una forma de estar contento en el mundo, creación de Dios y gobernado por la Providencia divina, que justifica el deber de la obediencia—, está demasiado abandonado por sus jerarquías. Con excesiva frecuencia, éstas parecen confiar más en que el Espíritu o los políticos arreglen las cosas.

Lo peor de la confusión no es sólo que reina sino que gobierna, y la confusión entre los laicos no es menor que su desánimo. Pese a que la Iglesia —las Iglesias cristianas— disponen al menos de la poderosa espada de la predicación[19], ante acontecimientos, hechos o leyes que atañen gravemente a la religión, no siempre se les expone con veracidad y claridad la doctrina; o bien se utiliza la espada de la palabra para desorientarlos aún más con interpretaciones equívocas, incompetentes, ideológicas o complacientes. Desilusionados por variados motivos de la Iglesia docente, mientras presionan las fuerzas anticristianas los fieles laicos abandonan poco a poco la práctica religiosa y la adhesión a la Iglesia.

La anarquía, inseguridad y desorientación del clero, a la que se une lógicamente la de los laicos, constituye una de las mayores dificultades con las que tropieza el cristianismo en Europa para su reevangelización, cuya necesidad ha sido reconocida y proclamada por las autoridades eclesiásticas decididas a ejercer su responsabilidad. Pues, aunque hayan perecido las ideologías concretas, subsisten sus efectos y abundantes residuos y derivaciones de las mismas, y bioideologías parciales ocupan su espacio. Pervive sobre todo ese modo de pensamiento ideológico, cuyo trasfondo es el ansia de erradicar la civilización occidental cambiándola por otra nueva desconocida como la evocada por Giscard d'Estaing, que constituye ya una mentalidad. Firmemente arraigada entre parte del clero, los intelectuales y las masas, como se percibe fácilmente en el manipulado lenguaje corriente —«cuando decae una cultura y debe nacer otra nueva, decae el mundo de conceptos surgidos de la antigua», observaba Dilthey—, junto con la de que la religión es a lo sumo un asunto privado que no tiene por qué condicionar la vida social y política o influir en ellas. Lo que, por lo menos en el caso del cristianismo, es imposible: por su naturaleza, que incluye la existencia de la Iglesia en la que se institucionaliza el cristianismo, la religión cristiana, como cualquier religión, necesita ser pública. Toda religión auténtica, decía G.H. Mead, «es inevitablemente un asunto social».[20] Es una obviedad, pero actualmente tiene sentido recordarlo por la confusión entre

lo político y lo social debida al estatismo. Y no significa que la religión tenga que entremeterse en la vida política. El ámbito de la religión es la moralidad, el *êthos,* no la política.

5.– Ciertamente, nunca estará clara la línea divisoria entre el ejercicio público, social, de la religión y la actividad política. Pero eso no justifica la renuncia por comodidad a la misión de proclamar la verdad, aunque lleve al enfrentamiento con las potestades civiles. La libertad prosperó en Europa gracias a la confrontación, en modo alguno incompatible con la caridad y la tolerancia, entre las potestades civiles y las religiosas. No cabe duda que la decadencia de la libertad, que es en el fondo la de la moralidad, las costumbres y las creencias, del *êthos*, se relaciona estrechamente con la renuncia por parte de las Iglesias, en nombre de una prudencia imprudente, a enfrentarse a los poderes civiles. A veces por motivos accidentales o secundarios, nada edificantes cuando son por ejemplo de orden económico, como puede suceder hoy en el caso de los impuestos, si percibe la Iglesia un porcentaje, aunque sea voluntario y muy respetable desde el punto de vista jurídico, o por costumbre. Los poderes públicos pueden aprovecharlo, y hay indicios de que no es raro, para chantajear a la Iglesia.

El trepidante siglo xx ha acostumbrado demasiado a las Iglesias a invocar la doctrina del mal menor, tal vez por sentirse débiles ante los poderes públicos. Es una manera

de rehuir el choque frontal con las decisiones políticas anticristianas y de enseñar a los fieles. Siempre habrá algún mal mayor o menor que otro, por lo que el *abuso* de esa doctrina hasta hacer de ella una norma, no es más que relativismo moral. Aquí si que no vendría mal una ética de mínimos.

Se cuenta que el papa Pablo VI dijo que el humo de Satanás había entrado en la Iglesia católica, lo que es aplicable a todas las Iglesias cristianas. En la aparente o real descristianización de Europa y en la aceleración del proceso descivilizador, está por hacer la historia de la responsabilidad activa y pasiva del clero y muchas autoridades eclesiásticas en las que tantas veces se echa de menos la virtud de la fortaleza, sin contar la acción negativa de partidos políticos pretendidamente cristianos. Con los nuevos medios de comunicación es grande la algarabía y las Iglesias callan demasiado. Quizá les falte mística. Contra lo que suele decirse, los grandes místicos son grandes psicólogos y grandes organizadores. A ellos se deben los numerosos renacimientos religiosos.

3. Los dos poderes

1.– *Theologis silentibus, ubi auctoritas?* (Si callan los teólogos, ¿donde está la autoridad?). Detrás de todo ello late la vieja dialéctica de «los dos poderes», el poder espiritual y el poder temporal, tan decisiva en Europa que Augusto Comte la consideraba con razón la cuestión capital de la política. De hecho, como dice Marías, cuando la autoridad

eclesiástica se comporta como tal, «como auténtico poder espiritual», tiene autoridad hasta para los no creyentes.[21] Ocurrió con Juan Pablo II. Pero las iglesias contemporáneas hacen lo indecible para no parecer un poder y, además, el clero se inclina fácilmente a compartir la aversión al poder de Jacobo Burckhardt, quien lo consideraba maligno por naturaleza, y a repetir la frase de Lord Acton de que el poder corrompe y el poder absoluto corrompe absolutamente. Acton, que era católico y el catolicismo no comparte la aversión al poder del protestantismo, lo decía en un contexto determinado.

Las Iglesias y el clero no debieran olvidar que «el poder ilustra al hombre» (Platón) y que el poder procede de Dios: *nulla potestas nisi a Deo*. En todo caso, es mejor precisar la cuestión de los «dos poderes», según pedía Ortega, como dialéctica entre la autoridad espiritual y el poder temporal. Cuando no se busca la aplicación inmediata, utilitaria, la autoridad, cuyo objeto es la verdad, sólo a la larga es un poder indirecto de hecho. La Iglesia y el sacerdocio son autoridad, no poder.

La distinción, no necesariamente separación, entre lo espiritual y lo temporal, sobre cuyas fronteras siempre existirá en la práctica una cierta ambigüedad que es preciso clarificar continuamente, constituye una parte esencial de la fe cristiana: «Dad a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César.» Como para el cristianismo la ley natural es racional, por lo que afecta a todos los hombres, la moral

y el gobierno no dependen estrictamente del cristianismo, sino que pertenecen al orden natural. La distinción entre lo espiritual y lo temporal, a la vez que separa la civilización europea radicalmente del paganismo y de otras culturas y civilizaciones, le ha dado el carácter liberal que justifica que se pueda decir con Hegel que la historia de Europa es una dialéctica entre la razón y la libertad o, con Croce, que la historia de Europa es la historia de la libertad.

Este viejo e inevitable conflicto dialéctico planteado por el cristianismo en torno a la autonomía espiritual y el derecho a la libertad espiritual, sin el que resultaría prácticamente imposible entender, por ejemplo, las ideas europeas clave de intimidad y libertad individual,[22] tiene, como es natural, nuevos aspectos en la presente situación histórica.

2.– En lo que concierne a la relación entre la religión y la política, es preciso tener en cuenta que la forma moderna de lo político es el Estado, cuya naturaleza es la neutralidad. Y cuando no es monárquico en el sentido de la monarquía *ex gratia Dei* o de derecho divino, adolece de una *auctoritas* política de ascendencia sacral. Hay que tener en cuenta asimismo que el Estado, que es particularista, nació históricamente como rival de la Iglesia, que es universalista, siendo la historia moderna la historia del Estado y el estatismo rivalizando con la Iglesia; un hecho cuya causa y alcance no parece comprender claramente el pensamiento eclesiástico. Hay que añadir el carácter acentuadamente

técnico al que ha llegado la estatalidad. Puede decirse que el Estado es hoy un Estado técnico; y como el Estado monopoliza por definición la política y la técnica es en principio neutral, lo estatal deviene cada vez más impolítico cuando no francamente antipolítico: la política es un hacer práctico en función de fines orientados al bien común, la tecnocracia sustituye la determinación de los fines por la lógica objetiva de los medios de que dispone. El Estado, aun siendo neutral, respetó la moralidad eclesiástica hasta la Revolución Francesa. A partir de este momento, la Nación se politizó y se apropió el espíritu religioso comunitario de la Iglesia y se unió al Estado para formar con él una comunidad política en sustitución de la religiosa.

El resultado es, que, combinada la neutralidad estatal con el auge de la técnica y la mentalidad técnica y otras circunstancias históricas, en el transcurso del siglo XIX el Estado, neutral por naturaleza desde su origen, ha devenido agnóstico y, finalmente, en el siglo XX, a partir de la primera gran guerra, cada vez más nihilista. A esto debe la apariencia de ser un Estado anarquista, una *contradictio in terminis*. El pacifista Kant, un contractualista hobbesiano, readaptando la distinción aristotélica entre hombre bueno y buen ciudadano a su ideal republicano del Estado —el *Rechtsstaat* cuya idea difundió— reflejó *avant la lettre,* en *La paz perpetua*, el espíritu del Estado neutral, agnóstico y nihilista: «el hombre está obligado a ser un buen ciudadano aunque no esté obligado a ser moralmente un hombre

bueno. El problema del establecimiento de un Estado tiene solución, incluso para un pueblo de demonios, por muy fuerte que suene, siempre que tengan entendimiento»; no se trata del perfeccionamiento moral del hombre, sino de la naturaleza del mecanismo; el problema consiste en saber cómo puede utilizarse este mecanismo en relación con los hombres para ordenar la oposición de sus instintos no pacíficos dentro de un pueblo, de tal manera que se obliguen mutuamente a someterse a leyes coactivas, generando así la situación de paz en la que las leyes tienen vigor. Lo que importa son los mecanismos, que funcione el conjunto, no la formación del carácter.

De este modo, el ambiguo, omnipotente y omnipresente Estado neutral, agnóstico y nihilista, entregado a una suerte de revolución permanente —el poder siempre tiende a crecer— en su empeño de transformar la sociedad a su imagen y semejanza en lugar de adaptarse a ella, no respeta ya el sutil equilibrio necesario entre la religión y la política. El mecanismo estatal puede prescindir de la religión. Pero la religión no es neutral en tanto inmuniza de la demagogia, la politización y el nihilismo. El estatismo es por eso incompatible con el carácter público de la religión y, debilitadas las iglesias, se opone, todavía algo tímidamente, a la religión, salvo francamente en el caso de gobiernos vinculados a la izquierda y la derecha progresistas, juzgándola incompatible con la modernización, el nivel de los tiempos, y un enemigo ideológico.[23]

4.– El estatismo europeo adolece del contrapunto que ha sido siempre la Iglesia. Por eso el Estado se ha hecho estatista y Europa es hoy socialdemócrata de modo parecido a como se podía decir anteriormente que era cristiana, sin que se pueda afirmar que la Iglesia está inmunizada. Hasta el papa Pío XII tuvo claras las diferencias; su muerte en 1958, decía P. Chaunu, «hundió» la Iglesia Católica.

El lema de la socialdemocracia, desde el congreso de Bad Godesberg en 1959, reza: «Tanto mercado como sea posible. Tanto Estado como sea necesario.» Por la lógica del poder, el estatismo ha seguido progresando, el Estado de Bienestar es socialdemócrata y a la sombra del Estado prevalece en Europa un consenso colectivista en el que está integrada sin reservas la derecha conservadora. En fin, el triunfo de la socialdemocracia y su difusión casi universal ha dado pábulo a la creencia en el fin de la historia. Pero el Estado de Bienestar, que ha sobrevivido a su *pendant*, el Estado Soviético, también está condenado al fracaso económico y social y, para sobrevivir políticamente, la socialdemocracia se ha diluido de hecho en el progresismo. El progresismo se mueve empero en el vacío, puesto que no cree en el orden natural ni en ningún orden ni le interesa saber en qué consiste. Su única idea más que rectora fija, es el principio que, según Konrad Lorenz, guía al pensamiento morfotécnico: todo lo que puede ser hecho debe ser hecho.

En lo que aquí interesa, existe una guerra latente entre la socialdemocracia progresista y el cristianismo, de cuyo

resultado dependerá seguramente el futuro de Europa.

Para la mayoría de los europeos, desde luego entre la *intelligentzia* dominante y los políticos, la Iglesia ha perdido la *auctoritas.* Bajo la presión del Estado y otras circunstancias, la Iglesia empezó a retroceder en la Edad Moderna elaborando una concepción de la *potestas indirecta* sobre el Estado en la que se distinguió el cardenal Bellarmino. Ahora bien, la Iglesia tiene plena *auctoritas* sin más por delegación de Cristo —«apacienta mis ovejas»—, por lo que no puede renunciar a ella sin dejar de ser Iglesia. La *potestas indirecta* «es una evasión del auténtico problema de la *auctoritas* y una mala evasión».[24] Si los ciudadanos son malos como hombres, el Estado, a pesar de toda la fuerza y derecho que le atribuía Kant a su mecanismo, acabará funcionando mal, como siempre han sabido los grandes pensadores políticos: Maquiavelo, Hobbes, Rousseau... Ante las disputas religiosas, nació la idea de una religión civil, concebida generalmente como una imitación de las religiones paganas grecorromanas, aunque el contenido moral fuese cristiano. De ahí se pasó al ateísmo. El ateísmo político es un fenómeno moderno, pues las religiones paganas no eran ateas.[25] La consecuencia es que el poder temporal neutral, agnóstico y nihilista, marcha sin rumbo, siendo imprevisible hacia dónde va Europa.

Con todo, científicamente, resulta cada vez más evidente que, en palabras de un renombrado antropólogo, «en ausencia de lo que según el sentido común llamamos reli-

gión, la humanidad no podría haber salido de su condición pre o protohumana», siendo lícito suponer que los orígenes de la religión, si no son los mismos que los de la humanidad, están estrechamente conectados.[26] La religiosidad es una dimensión fundamental de la naturaleza humana de la que extraen su impulso la cultura y la civilización. A esta misma conclusión había llegado, por ejemplo,

Hermann Lübbe en su clásico estudio sobre la secularización después de la Ilustración, al considerar los ataques de que ha sido objeto el cristianismo y la supervivencia, no obstante, de esta religión.

La mención de la Ilustración lleva a considerar la relación de esta época con la crisis del *êthos* europeo.

4. La crisis de Europa: la Ilustración

1.– El innegable declive del cristianismo como religión viva y eficaz se ha extendido entre las masas y el pueblo en el transcurso de la guerra fría. Es curioso que se acelerase tras la implosión del Imperio soviético. Justo en el momento en que empezaba a ser una posibilidad la unidad de Europa, cuya destrucción en el aspecto religioso comenzó con la Reforma protestante, prosiguió con la revolución puritana, que, según Voegelin, fue en buena medida una revolución gnóstica, y remató la Revolución Francesa al imponerse políticamente el Estado sobre la Iglesia. Seguramente estaba en lo cierto Tomás Carlyle al establecer esa secuencia, compartida por la mayoría de los historiadores

de la época. Pero no es satisfactorio relacionarla exclusivamente con la crisis de Europa. Barzun, de acuerdo con su idea de revolución como la transferencia violenta de poder y propiedad en nombre de una idea, propone como esquema explicativo la revolución religiosa del siglo XVI ; la revolución monárquica del siglo XVII; la revolución «francesa», liberal e individualista a horcajadas entre los siglos XVIII y XIX; y la revolución «rusa» del XX, social y colectivista.[27] Pero son muchos los aspectos a considerar.

A tenor de los hechos, la civilización occidental parece haber emprendido el camino hacia la autodestrucción al alejarse del orden natural de las cosas. Pero esto no ocurrió en el siglo XVIII, aunque la idea circula como un tópico, que debe mucho a Burke, un prerromántico por su concepción del reino de lo sublime como distinto del reino de lo bello. Se dice que, paradójicamente, se debió a la visión de la bondad de la naturaleza unida al subjetivismo, que ve su fuente en aquélla, y a la creencia en la reconciliación *(Versöhnung)* universal, y a otras ideas de aquel siglo. Sin embargo, lo cierto es que estas y otras ideas cambiaron de sentido, suscitando consecuencias muy distintas de las esperadas, en el ambiente creado por la Revolución Francesa, en la que triunfó el artificialismo del contrato político. Así ocurrió, por ejemplo, con la idea de emancipación, origen del pensamiento ideológico. En la Ilustración, el ideal de la emancipación, una consecuencia del individualismo implícito en la concepción cristiana de la conciencia, se re-

fería a la libertad individual, la madurez de juicio y al individuo en el plano público. Para Kant, quien resumió bastante bien el pensamiento ilustrado al respecto, emancipación significaba «la entronización de la razón en el espacio público». Al aplicar la Revolución la idea a la Nación, un individuo colectivo, hicieron su aparición el colectivismo y el modo de pensamiento ideológico; luego se aplicó a las clases, a las razas, etc., y la ideología llegó a ser considerada el modo legítimo de explicar y transformar la realidad. O, mientras la Ilustración veía en la naturaleza una fuente de moralidad, posteriormente se llegó a ver en ella una inmensa fuerza puramente amoral, vitalista a la que hay que someterse. Es dudoso que la Ilustración, a pesar de su moralismo, eliminase la diferencia entre la religión y la moral, naturalmente salvo excepciones particulares. Su idea la expuso Goethe en *Carolina von Egloffstein*: «la religión debe fundar la paz entre las leyes del reino del espíritu y la sensibilidad del hombre; la moral es sólo un intento de conseguirlo.»

Sin embargo, por citar un ejemplo egregio, Max Weber, uno de los pensadores más cualificados por su categoría intelectual y su voluntad de objetividad, consideró necesario explicar científicamente su visión pesimista de la crisis europea poniendo como causa principal el racionalismo de la modernidad que se impuso en esa época. Ante el «desencantamiento del mundo», con sus secuelas de desengaño, invalidación de lo terrenal y al mismo tiempo de irreli-

gión, no veía otra alternativa que una «petrificación mecanizada» o, reiterando una petición del romanticismo, una renovación espiritual. Lo de Weber y tantos otros era un diagnóstico bastante certero de la enfermedad de la cultura europea. Sus observaciones y advertencias, conocidas y difundidas por un número creciente de universitarios, han contribuido igual que las de otros observadores a la desilusión o a buscar la superación de la irreligiosidad con una suerte de espiritualismo vacío. Pero es evidente que la enfermedad ha progresado. No porque sea incurable, sino porque quizá erró el diagnóstico en lo que concierne a la etiología de la enfermedad, atribuyéndosela a la Ilustración. Puede ocurrir que la crítica ilustrada de las supersticiones se confunda con el desencantamiento y ciertas críticas y actitudes de unos pocos se utilicen para caracterizar la época.

2.– Constituye en efecto una especie de dogma transformado en creencia difusa, un tópico, que el declive del cristianismo como religión y concepto cultural habría comenzado en la Ilustración. Los críticos del cristianismo apelan a esa época y los críticos de la modernidad han hecho de la Ilustración el blanco de sus reproches y a veces de sus iras. Para unos y otros, la Ilustración sería el gran enemigo del cristianismo y el comienzo de una nueva forma de civilización.

Muchos ilustrados eran ciertamente críticos del cristianismo —en realidad, más bien de la Iglesia católica, sobre

todo en Francia, o de la Iglesia o del clero en general— sin ser anticristianos. En muchos casos, seguramente se ha exagerado interesadamente por unos y otros su actitud. Adam Smith, Burke, Kant, Hegel, Gentz, Metternich, Montesquieu, Rousseau, Vico, Feijóo y tantos otros como el mismo Voltaire o Diderot eran ilustrados críticos mordaces con la práctica del cristianismo pero no sus enemigos mortales. En la Ilustración hay de todo; por supuesto libertinos, ateos y materialistas; pero los ha habido en todos los tiempos. Por cierto, con la palabra libertino aparecida en el siglo XVII, que se hizo corriente en el de las luces, se designaba un prototipo humano que hacía gala de su libertad personal, sin sugerir nada sensual, como se suele creer. Además, la Ilustración no sólo es un fenómeno muy diverso, sino que, al menos en lo relativo a la religión, su actitud crítica se circunscribió bastante a las élites. La Ilustración apenas proporcionó argumentos anticristianos, aunque al popularizar la mentalidad mecanicista y la cultura cuantitativa, empezó a alterar conceptos y, sobre todo, a suministrar mitos. Ni siquiera la secularización es imputable a la Ilustración. La secularización y el declive del cristianismo no comenzaron con la Ilustración, sino con la derrota de la Iglesia en la Revolución Francesa y, como señala Taylor,[28] con el descubrimiento por el Romanticismo de las secularizaciones supuestas o reales de los ilustrados. Dicho sea de paso, la revolución tampoco fue deseada o provocada por la Ilustración ni por los *philosophes*, partidarios casi

todos del despotismo ilustrado. Eso no quita que el auge de la filosofía política en comparación con otras épocas, destacado por Cassirer, también le suministrase mitos e ideas desde este punto de vista, sobre todo una vez puesta en marcha. Un ejemplo clásico es el de Rousseau y muchos *idéologues*.

3.– El mismo concepto de la Ilustración como una época parece ser un mito. Considerada como individuo histórico, fue un invento de la Revolución. Escribe, por ejemplo, Roger Chartier: «¿No habría que considerar más bien que la revolución inventó la Ilustración al querer arraigar su legitimidad en una recopilación de textos y autores fundamentales, reconciliados más allá de sus diferencias vivas y unidos en la preparación de la ruptura con el antiguo mundo?» Chartier, que termina aludiendo al texto clásico de Kant *¿Qué es la Ilustración?,* concluye que, por un lado, «habría que restituir la radicalidad al surgimiento del acontecimiento [de la revolución] y, por otro, encontrar las continuidades desconocidas y paradójicas que la insertan en la larga historia de la monarquía».[29]

La concepción de la Ilustración como un individuo histórico es, pues, discutible. Parece uno de esos conceptos-categorías gratos al historicismo positivista, proclive a la explicación reduccionista monocausal de lo histórico, semejante a los de Secularización, Absolutismo o Capitalismo, a los que se aludirá después. Es posible que el Nihilismo, tal como lo entiende y aplica Severino, sea otro de

ellos. El modo de pensamiento cuantitativo de la cultura dominante, tan influido por el espíritu científico, propende a buscar explicaciones simples capaces de abarcar holísticamente la realidad que se quiere conocer, mediante conceptos que disuelven la complejidad de lo histórico. Lo que podrían ser líneas explicativas se transforman así en *dii ex machina*. Para Hans Blumenberg, muchos de esos conceptos serían probablemente, a pesar suyo, metáforas, una manera más rica de expresar conexiones que los símbolos y los conceptos, que con su exigencia de claridad y distinción empobrecen las realidades que quieren expresar.[30]

La mitología en torno a la existencia de individuos históricos como la Ilustración induce graves errores. Un ejemplo: la costumbre de traducir al español la palabra alemana *Aufklärung* como Ilustración con mayúscula, según suele suceder en las traducciones del famoso texto de Kant al que termina aludiendo Chartier, como si Kant tuviese conciencia de la existencia de semejante época. Aquí y en otros textos significa una forma específica de conocimiento teórico, exacto, preciso, relacionado con la ciencia, aunque pueda tener otros matices. Los franceses dicen *lumières*, luces, que es más correcto, aunque la traducción *more italiano* por Iluminismo y con mayúscula también es fuente de equívocos. La ilustración, una palabra nueva en la segunda mitad del siglo XVIII, no es más que la idea natural, en contraste con cultura o educación, de que mediante la divulgación de la enseñanza científica el hombre puede

conocer y actuar con claridad y seguridad. Esta labor divulgativa fue uno de los ideales del positivismo, pero queda muy lejos de la concepción de la Ilustración como la especie de individuo histórico en que se ha convertido. Se le alaba, critica o inculpa como *deus ex machina* de la Revolución, del cambio en la tendencia de la civilización o como enemigo de la religión.

4.– La aclaración, aunque sumaria, es importante para hacer inteligible la crisis de Europa y el declive del cristianismo. Estos no comenzaron con lo que se llama la Ilustración, que en conjunto se limitaba a creer que la racionalidad incrementa el sentimiento de la benevolencia universal del que salió, combinado con la caridad, el espíritu filantrópico característico de la época. La benevolencia es un descubrimiento congruente con la idea de la Providencia como un orden benéfico, que sólo discutía o rechazaba moderadamente sin mucha fuerza el epicureísmo. *La crisis comenzó con el auge del Estado-Nación y el enturbiamiento romántico del ambiente.* Se dice con razón, que la mala fama de la Edad Media, expresión apenas utilizada hasta finales del siglo XVII para designar épocas muy distintas, pues hay que distinguir por lo pronto entre Alta y Baja Edad media, se debe a la hostilidad del Renacimiento, concretamente del humanismo, frente a esa época. Por lo menos hasta cierto punto, se podría decir también que la mala fama de la Ilustración o del siglo XVIII —que, ciertamente, condenó el

goticismo por ser medieval— desde el punto de vista de la religión, se debe a la Revolución y al Romanticismo.

En la historia hay continuidades y discontinuidades. Muchas ideas del siglo XVIII fructificaron en el siguiente; pero este último estuvo marcado por la gran discontinuidad, una ruptura, un cambio histórico, de la Revolución Francesa, de naturaleza bien distinta a la inducida por la Reforma o a la puritana, aunque Voegelin creyera ver en ella el rebrote vigoroso del gnosticismo, con la diferencia de que el gnosticismo moderno es una categoría cultural.

5.– San Agustín había dicho en uno de sus *Sermones*: como antesala de la Ciudad de Dios, «el mundo es un lugar sonriente». El siglo XVIII, que buscó la ciudad celestial, la Ciudad de los Filósofos, fue una época optimista. Wilhelm Röpke se refirió en alguna ocasión al optimismo cristiano de la Ilustración. Optimismo del que se podría decir que, insatisfecho, producía también críticas. Por ejemplo, al excesivo complejo de culpa entre los fieles. Pero esto es achacable principalmente al jansenismo o al puritanismo, una forma de primitivismo, no al cristianismo en general y menos al catolicismo, del que forma parte la posibilidad de descargar «fácilmente», por decirlo así, mediante la penitencia, el sentimiento de culpa. Rousseau, en quien esa preocupación fue una constante que hay que tener en cuenta para entenderle, era calvinista, aunque se hiciese temporalmente católico durante su *affaire* sentimental con la viuda de Wahrens, que era católica, y el rigorismo moral

de Kant es comprensible porque comparte la doctrina protestante de que el creyente es un sacerdote de sí mismo. Aunque empezasen a dibujarse algunas sombras en el ambiente intelectual, en el que siempre existen sombras, el *êthos* de la Ilustración reflejaba un cierto contento del mundo. La felicidad se convirtió en un *leitmotiv* recogido en la Constitución norteamericana, y la consecución de la felicidad del mayor número, que no tiene nada de anticristiana, todo lo contrario, en un lema.

La ciencia y una serie de acontecimientos como la exploración del mundo y la comprobación de la superioridad de los europeos, una civilización cristiana, aunque hubiese lagunas y algunos dieran importancia a ciertos aspectos negativos por sí mismos o negativos al compararla con otras culturas o según se las imaginase, justificaban el optimismo y hasta la búsqueda de una religión natural conforme a la *recta ratio* capaz de superar las diferencias religiosas. Las mismas guerras monárquicas casi eran torneos, generalmente disputas dinásticas, en las que participaban los que querían, quedando los pueblos al margen; no faltaron revueltas, pero nunca pasaron de ahí, etc. Ni el galicanismo, ni el regalismo, ni el josefismo eran en sí mismos anticristianos, aunque vistos retrospectivamente anunciasen la absorción de la Iglesia por la Nación y la transformación del *êthos* cristiano universalista en la eticidad particular de cada Estado —el nacionalismo— y, a la postre, la completa renaturalización mecanicista, según la *recta ratio,*

de la *ratio status*. Ese mismo optimismo explica que se hiciese tanto caso a Rousseau, un aguafiestas. Él y Kant, siguiéndole, se revolvieron en puritano contra el creciente utilitarismo favorecido por el auge material, postulando la ética del deber frente a la utilitaria del placer. La primera supone que existen acciones morales en sí mismas, mientras la segunda considera el placer en abstracto. Sin embargo, tanto el deber como el placer sólo tienen sentido si son concretos.

6.– Rousseau, visto con la perspectiva de lo que ocurrió más tarde, anuncia ya el romanticismo al imputar a la sociedad sus frustraciones y trasladar a ella su personal complejo de culpa. En la época de la razón, segura y satisfecha, con sus logros y perspectivas de futuro, lo más importante empezó a ser el sentimiento. Pero éste no se impuso a la razón absolutizándose, sino después del acontecimiento revolucionario y la eclosión de la sociedad industrial. Entonces, frente a la nueva sociedad y la pérdida de la comunidad, se promovió la vuelta a la naturaleza como fuente sentimental del yo.[31]

Cuando Eugenio d'Ors reivindicó el espíritu de la Ilustración descargado de aspectos anticristianos, sabía lo que decía. A pesar de los reproches que puedan hacérsele, el siglo XVIII, o si se prefiere la Ilustración, no fue anticristiano. Una de las mejores descripciones del espíritu de la Ilustración puede ser de nuevo la de Goethe: «el primer grado de una auténtica ilustración consiste en que el hombre se

acostumbre a reflexionar sobre su situación y a encontrar en ella lo más valioso (*wünschenswert*)».

En sentido corriente, Ilustración es sinónimo de modernidad. Pero hay que reconocer con Charles Taylor que con frecuencia se hace una lectura de la modernidad a través de sus brotes menos considerables, más baladíes.

El proceso de descivilización, a fin de cuentas una alteración de la tradicional visión natural del orden sustituyéndola por la del artificial orden estatal, comenzó con la ruptura revolucionaria. Resulta imposible dilucidar la identidad de Europa sin tener en cuenta la Revolución Francesa y, sobre todo, lo que tuvo de ruptura espiritual. Con la revolución periclitó la vieja idea de orden, fuente de racionalidad —la vieja Europa, decía Metternich—, imponiéndose sin rival en la conciencia general la del orden estatal como la forma de orden indispensable y necesaria.

5. La crisis de Europa: el Romanticismo

1.– Bajo la influencia del positivismo, se ha dado tal vez demasiada importancia «metodológica» a la crítica ilustrada, al «capitalismo», a la revolución industrial, etc. Lo que alteró decisivamente el panorama fue la revolución política. Los revolucionarios franceses, sorprendidos por el hecho mismo de la revolución, se propusieron hacer todo de nuevo. Fue en este momento cuando se rompió el sistema de vigencias que configuran el *êthos* europeo. Apareció el Terror, se inventaron las masas con la *conscription en masse*

y las guerras de masas y de aniquilamiento; se exaltaron el sagrado egoísmo nacional, el ideal felicitario, al *citoyen* frente al hombre libre. El nacionalismo revolucionario persiguió con saña al cristianismo y a la Iglesia, criticada pero respetada y venerada entre el pueblo, con el fin de desarraigarlos, etc. Al mundo horizontal del siglo XVIII le sustituyó la visión vertical del XIX, que surgió con la revolución en la última década del primero y dominó la primera mitad del segundo.

Era demasiado para los espíritus más sensibles y, teñido de pesimismo, apareció el romanticismo, en principio un movimiento literario. La actitud estética del romanticismo ante el cristianismo fue muy distinta a la de la Ilustración. La Ilustración consideraba al cristianismo formando parte de la cultura europea. La *Enciclopedia* lo consideraba su signo distintivo. Si criticaba al cristianismo era como una parte de aquella. El Romanticismo empezó a desconfiar de una religión que había sido incapaz de evitar la revolución y todo lo que le acompañó, tuviera o no que ver con la revolución. Empezó a convertir creencias en ideas y a mitificar ideas, provenientes muchas de ellas de la centuria anterior. De ahí su ambivalencia ante la religión, tanto en su defensa como en su oposición al cristianismo. El cristianismo empezó a ser puesto en entredicho: sus partidarios querían distinguirlo y separarlo de la cultura para preservarlo, preferentemente idealizándolo y con él, para que no hubiese dudas, al mundo medieval. Éste había sido redes-

cubierto por Mme. Stäel, principalmente para los alemanes, no como una época bárbara sino como una auténtica civilización; de ahí que se empezase a considerar la barbarie, frente a la Ilustración, como un signo de vitalidad, fuente de creatividad: la palabra creación empezó a aplicarse intensivamente en el arte. Pero otros empezaron a ver en la religión la causa de los males de la cultura y la civilización, que tendrían que separarse del cristianismo, para algunos la barbarie, para purificarse y revitalizarse. Apareció el odio al cristianismo y, por ejemplo, cobró auge el satanismo, en el que, al parecer, además de otros conocidos, participó nada menos que Carlos Marx. G. Steiner habla del «axioma romántico» de una infancia perdida del hombre, del carácter mesiánico de las ideologías que surgieron en ese ambiente y de la remitificación que suponen. [32]

En suma, por diversos motivos, en la atmósfera del *êthos* romántico del descontento universal, empezó a desvanecerse la vieja ética que enseña a estar en el mundo. Entonces comenzó el «desencantamiento del mundo», caracterizado por Weber como secuencia de la racionalización y la intelectualización. En respuesta al solipsismo pesimista del romántico, ocuparon su lugar morales como la kantiana, que decretan cómo se *debe* estar, como *debe* ser el mundo y la obligación moral de preocuparse por el Otro más que por uno mismo. Esta obligación ha devenido en la obsesión del igualitarismo por ocupar el lugar de Otro y una

coartada muy útil para el escapismo moral. A la verdad, como dijo Ortega, «la vida de otro, aunque me sea más próximo e íntimo, es ya para mí mero espectáculo». El Romanticismo no tuvo ni una teoría ni una doctrina. Fue una actitud esteticista con fuerte componente dionisiaco, que hizo del arte, la literatura y el amor humano —el siglo XIX, dice Barzun, fue el siglo del amor— una religión. Fue, y es, una moda y un estilo. Fue, y es, un espectáculo.

Paralelo al programa de la Santa Alianza de contener la revolución y restaurar la cultura, el Romanticismo consistió, pues, en principio, en una reacción contra el racionalismo influida por el fracaso de los ideales de la Revolución Francesa: la igualdad, la libertad y la fraternidad. Fue esencialmente una rebelión emotiva contra el clasicismo literario y la cultura del siglo XVIII a la que se culpaba de los desastres revolucionarios, que sustituyó el racionalismo por el *irracionalismo*. Como dijo Maurice Cranston en su breve y excelente panorámica del Romanticismo[33] a propósito de Rousseau, uno de los principios que impuso fue «que lo humano no estaba regido por la razón». Para el Romanticismo, la razón era una pasión ilustrada. Roger Picard, en su libro sobre *El Romanticismo social*,[34] cita que un autor francés, Sebastián Mercier, dijo en 1801: «El romanticismo no se define, se siente.» Más tarde, un interesante filósofo, Maine de Biran, sustituyó el «yo pienso, luego soy» cartesiano por «yo siento, luego soy». La verdadera enfermedad romántica no fue la tuberculosis, un epifenó-

meno, sino el sentimentalismo, y con él, el nihilismo. El nihilismo es una enfermedad del espíritu difundida por el espíritu romántico, pesimista por sistema. Su consecuencia a largo plazo serían las enfermedades mentales, la droga como terapia y otros sucedáneos.

2.– El filósofo italiano Emanuele Severino sugirió hacia 1981 que la contestación a la pregunta ¿Qué es Europa?, con la intención de encontrar en ella una unidad orgánica a la que la acción política pudiera asignar un objetivo unitario, consiste en que el presente europeo se unifica por el dominio tecnológico: «Como matriz de la civilización de la técnica, Europa es la destrucción del propio pasado. Y, sin embargo, subraya Severino, este pasado es el secreto del presente», de modo que el nuevo mundo es en realidad el triunfo del viejo. Ese pasado que constituye la esencia de Europa sería, según Severino, el nihilismo, puesto que su sentido fundamental estriba en convertir las cosas en nada, en la convicción de que el ente es una nada, siendo por tanto el nihilismo «el actuar dirigido y establecido por esta convicción».[35]

Habría que matizar y relativizar las afirmaciones de Severino. Pero dan pistas para entender la actitud dominante en relación con el cristianismo en la Europa actual. Corroboran, más de siglo y medio después, el diagnóstico sobre las tendencias del tiempo del católico bávaro Franz von Baader en 1826, polifacético personaje, médico, teólogo y una especie de ingeniero de minas, activo ecumenista,

un *Feuergeist* (espíritu fogoso) que llegó a influir en el zar Alejandro I. Tras su discurso de apertura de la Universidad de Munich, empezó a difundirse la palabra nihilismo, que Donoso Cortés debió oír en Berlín.[36] Baader la empleaba restringidamente, en relación con la ciencia: en el caso de la religión, venía a decir, el nihilismo es el uso destructivo de la inteligencia, el oscurantismo la prohibición de su uso.[37] El nihilismo prosperó en el ambiente romántico. La vuelta a la naturaleza acabó convirtiéndose en un naturalismo imaginado o alumbrado por las ciencias naturales en auge.

Desde este punto de vista, se podría trazar una línea desde 1848 hasta nuestros días con la evolución y la subida de la nada y el nihilismo en la conciencia europea. El escritor Hermann Broch decía que, como en medio de toda cultura se alza una teología, puesto que el nihilismo y el relativismo religioso contemporáneo reflejan el espíritu de la época, son la teología de su *Zeitgeist.*[38] Ahora bien, el nihilismo y el relativismo son en la práctica exactamente contradictorios, por ejemplo, con las afirmaciones lapidarias de Calvino al principio de su libro fundamental, *Institutio christianae religionis* (I, III): «Establecemos como posición irrefutable que la mente humana posee cierto sentido de la divinidad. Para que nadie pueda pretextar ignorancia, Dios ha dado a todos un instinto natural, que renueva frecuente e insensiblemente para que los hombres sepan universalmente que hay un Dios que es su Creador.»

Efectivamente, el viejo ordenalismo había ido disecándose con el auge del cuantitativismo cultural y el predominio de la cultura protestante con su fuerte tendencia moralizante que tanto incomodaba a Goethe. La revolución, que Ch. Taylor interpreta en términos de mesianismo y milenarismo, lo hizo pedazos, lo aniquiló, lo redujo a la nada. Pero en su pretensión de restaurar el orden, el Romanticismo se encontró con que adolecía de principios adecuados comprensibles por la razón autosuficiente heredada de la época anterior y, ante la falta de significado de los conceptos heredados, su gran método propio fue inicialmente la poesía y luego al método estético, con lo que el arte empezó a desplazar a la religión. Schleiermacher decía que el artista se asemeja a un sacerdote: «un verdadero sacerdote del Altísimo que acerca más a Dios a aquellos que sólo acostumbran a entender lo finito y baladí, presentándoles lo celestial y lo eterno como objeto de unidad y de placer». [39] En suma, el Romanticismo, a pesar de sus propósitos restauradores, carecía de recursos para restaurar el sentido del orden y devino esteticismo. De ahí el ocasionalismo romántico inspirado por la vuelta a la naturaleza —y por tanto por Espinosa y Rousseau— que dio lugar a una primera forma de multiculturalismo, y que quedase como único recurso, aparte de emprender cruzadas morales contra el esclavismo y otras realidades, el atenerse al orden estatal. Comenzó entonces a realizarse sin trabas la vieja idea de Hobbes y la pugna de las ideologías por con-

trolar el Estado a fin de cambiar el curso de las cosas hacia un estadio final feliz de la Humanidad.

3.– Sueños utópicos para el futuro al lado de nostalgia del pasado; un marcado nihilismo acompañado por una ferviente nostalgia de fe; serios intentos de un *revival* cristiano seguidos en algunos casos por el sincero abandono de la fe por sus anteriores apologistas; la pugna entre la vieja religión y las ideologías: tales son algunas de las contradicciones irresueltas que yacen en el meollo del movimiento romántico. «No cabe concebir una fórmula más breve que defina la esencia del romanticismo», dice Schenk, su autor, recordando que ya Kierkegaard protestó contra la opinión de que «el romanticismo puede abarcarse en un concepto». Con el Romanticismo apareció una forma del espíritu cuyo *élan* —contradicción, disonancia y conflicto interno— sintetiza H.G. Schenk[40]— aún no se ha agotado. El espíritu romántico, cuya idea de la libertad se parece mucho a la que describiera Hegel como libertad de capricho, llega hasta la filosofía existencialista de la angustia y del absurdo, puede reconocerse todavía en muchas poses estéticas, en versión minimalista, del postmodernismo, y pervive en estado degenerado en el progresismo y las bioideologías.

En el desarrollo y la afirmación del nihilismo ha tenido parte esencial, como una causa central de la secular religiosidad nihilista, la difusión de la actitud estetizante del «ocasionalismo subjetivizado» característico del escapis-

mo espiritual y emotivo del burgués romántico en la nueva sociedad industrial. El Romanticismo es un intento de superar sentimentalmente la *acedia*, raíz de la *tristitia*, uno de lo siete pecados capitales, causada por los desastres de la revolución y el disgusto ante la nueva sociedad industrial que preludiaba la muerte de la vieja sociedad campesina tradicional. No en vano constituye un rasgo singular de la civilización europea que sus orígenes hayan sido campesinos, como ha destacado Luis Díez del Corral.

El *sibi disciplere*, el sentirse a disgusto que decía Séneca del individuo descontento del mundo, produjo para afirmarse el yo romántico. Un yo, en palabras de Carl Schmitt, quien percibió con su habitual agudeza el papel rupturista jugado por el Romanticismo, que «ocupa el puesto central en lugar de Dios y hace del mundo y de todo lo que en él sucede un mero motivo»: *Romantik ist subjektivierter Occasionalismus.* Una forma de superar la inseguridad vital. En vez de presionar sobre su circunstancia, el yo romántico se evade de ella. En su interpretación del Romanticismo en el contexto de la secularización y del espíritu burgués de la nueva sociedad que nacía de la revolución industrial, señala Schmitt como sus dos demiurgos, la humanidad —la *humanité et fraternité*— y la historia, el historicismo.

4.– El siglo XVIII, que descubrió el punto de vista histórico, había visto en la historia una guía para la acción: la ciceroniana historia *magistra vitae* como parte del *corpus* de la sabiduría. Descubrió así la importancia del mito, siendo la *Fi-*

losofía de la mitología de Schelling la producción más relevante para penetrar en el secreto de lo histórico. Luego, el Romanticismo quiso responder a su desencantamiento del mundo poetizándolo; la escuela histórica, esta observación también es de Cassirer, dio un nuevo valor al mito e hizo de él un objeto de veneración y respeto; y el historicismo, una forma de pensamiento incapaz de comprender lo eterno, acunado en el seno romántico en una época políticamente revolucionaria, recurrió a los mitos, entre ellos el mito del Estado-Nación. Condimentados con diferentes salsas, los mitos alimentan el nihilismo.[41]

El Romanticismo, con su huida esteticista al pasado, desontologizó la realidad, dio pábulo a nuevos mitos, como el de la violencia revolucionaria y la destrucción creadora, y puso como la más alta instancia al yo particular, como secuela de la ideología de la emancipación. El yo subjetivista ve el mundo como motivo y oportunidad para su productividad romántica. Fichte sintetizó muy bien el espíritu del subjetivismo romántico. Para él, como es sabido, el Yo produce el No-yo, el mundo. También Max Stirner. Etc. El anarquismo es un producto del siglo. La productividad romántica es una subjetividad lúdica del sentimiento que aboca a la desilusión y luego a la desesperanza, «desgarrándose, escribía Schmitt, en el pesimismo o volcándose frenéticamente en el abismo del instinto y de la vida». Puntos de partida fueron, ciertamente, la mitología dieciochesca, un tanto pintoresca, del hombre natural supuesta-

mente con fundamento *in re* según las informaciones recibidas sobre otras culturas y civilizaciones, y la mitificación estetizante de la naturaleza, unidos a la de la emancipación, y, escondida tras ella, el anhelo de prosapia rusoniana —Rousseau transfirió su complejo de culpa a la sociedad—, de la liberación del pecado original.[42]

Resume R. Tarnas:[43] enfrentado a la «implacable impersonalidad» resultante de la modernidad, bien la de la sociedad mecanizada de masas, bien la del cosmos sin alma, la única actitud que le quedaba al romántico era la desesperación o la desconfianza autoaniquiladora.

La pasión romántica por fundirse con el infinito comenzó a volverse contra sí misma transformada en una compulsión por negar aquella pasión. En estas condiciones, las únicas actitudes posibles eran el tradicionalismo, que para evitar la desesperación y el autoaniquilamiento busca apoyo en la evocación del pasado refugiándose en él estéticamente, como se ve muy bien en el tradicionalismo político, o la ironía y la oscura paradoja. En este caso, para «mofarse de sí mismo sin saber cómo», diría Wilhelm Röpke.[44] El nihilismo suscitado en el ambiente romántico en el que ya aparece en primer lugar el odio a Dios —según Duns Escoto, la única prohibición del primer mandamiento— y a su obra, penetró en la vida cultural en una multitud de inflexiones que promovieron una fragmentación anómica cada vez mayor. De esta manera, se ha dicho, el mundo activista

de la construcción acabó por sustituir paradójicamente al mundo de la tradición.

Efectivamente, el constructivismo nacido del cartesianismo y el hobbesianismo, suscitó el positivismo, que ya estaba presente en la escuela histórica. El positivismo entraña el propósito de la vulgarización, coincidiendo con nuevos modos de expresión como el periodismo. Augusto Comte lo transformó en una filosofía científica pretendidamente definitiva. Comte era un genio y también lo eran bastantes de sus admiradores. Pero el positivismo, por una parte, liberaba a los hombres de ciencia de las preocupaciones metafísicas y, por otra, ser positivista no requiere un gran esfuerzo del pensamiento. El resultado fue que el positivismo se divulgó *urbi et orbi,* constituyendo una mentalidad fuente de nuevas actitudes. Sin embargo, para poder construir un mundo nuevo era preciso derruir el antiguo, y en la productividad del positivismo romántico, una vez difundido, prevaleció el aspecto más fácil, la destrucción. Cuyo espíritu encajaba muy bien con el pesimismo romántico y, además, todo el mundo puede destruir. La mezcla de todas esas cosas en el cedazo del Romanticismo —incapaz de separar lo bueno de lo malo, incluso lo feo vale en el arte, había dicho dictatorialmente Víctor Hugo— abrió el camino al nihilismo.

6. El nihilismo

1.– La Ilustración puede no haber sido inocente, pero nunca tuvo intenciones destructivas ni fue pesimista. Sus

fines algo imprecisos fueron constructivos: aspiraba a mejorar lo creado desarrollando racionalmente sus posibilidades. Se atenía a la norma ancestral de que todo acto ha de ser moral; incluso fue moralista hasta el exceso. El Romanticismo introdujo, con el ánimo destructivo, la amoralidad y el pesimismo. La inmoralidad que desafiase la moral burguesa podía tener un valor moral. Se suele citar a Bakunin como un ejemplo del destructivismo romántico; se podrían citar fácilmente muchos escritores, políticos, artistas, literatos, etc.[45]

En lo que concierne al pesimismo, Nietzsche señalaba que es la «forma previa del nihilismo». Y Heidegger, cuya filosofía tiene el mérito de no estar en absoluto acomplejada o contaminada por las ciencias sociales, distinguía en su estudio sobre Nietzsche[46] un pesimismo fuerte y otro débil. Este último, «que no ve por todas partes más que lo sombrío», tiene para todo una razón del fracaso y presume de ser la actitud que siempre sabe de antemano qué pasará. El pesimismo débil se refugia inconscientemente en el historicismo buscando comprenderlo todo y, explicándolo historiográficamente, disculparlo y dejarlo valer. El mentado pesimismo de Baader, o el de Donoso Cortés, sería del tipo fuerte, que no se hace ninguna ilusión, ve lo peligroso y no quiere encubrimientos. El pesimismo débil fue sobreabundante en la época romántica y dejó una gran escuela. El pensamiento débil constituye una secuela de esta forma de pesimismo.

En la perspectiva de la relación presente entre Europa y el cristianismo, la afirmación de Severino de que «el nihilismo es el *êthos,* la morada de Occidente», si se circunscribe al periodo que abarca desde el Romanticismo, no es baladí. Los cambios históricos se producen por los cambios en la sensibilidad y el cambio consiguiente de las actitudes de la opinión. Y constituye un hecho irrefutable que el nihilismo, aunque fuese encubierto por el pesimismo, progresó enormemente desde los tiempos de Baader, rebasando ampliamente el ámbito de la ciencia. Nietzsche adivinó el cataclismo de la civilización europea y puso definitivamente en circulación el concepto nihilismo, su tema central, como un diagnóstico del estado de la cultura.

El nihilismo entraña el fin de la fe en Dios y en la moral del que deducía Nietzsche su *dictum* famoso: *Nichts ist wahr, alles ist erlaubt* (nada es verdad, todo está permitido). Así pues, íntimamente relacionado con la «pérdida de la realidad», supone una existencia sin doctrina en la que la acción carece de sentido. Sin embargo, no ha quedado como una actitud y un modo de pensar circunscritos a ámbitos limitados, sino que ha devenido la vida concreta de los pueblos europeos, sus instituciones y sus valores.

2.– Sobre todo de los valores en sentido subjetivo, aunque todo valor tiene este origen, descansando su fuerza en el emotivismo. El valor es el asidero que le queda al historicismo en su oposición al universalismo. La idea de valor estaba ya en Hobbes, cuyo contractualismo suscitó la lla-

mada falacia naturalista, que deriva los juicios morales de juicios fácticos. Se fortaleció al tomarla de Pufendorf el moralista escocés Francis Hutcheson y pasar de este último a Adam Smith. Tal es el origen efectivo de la doctrina de los valores. Una tarea principal de la sociología, nacida en el seno del historicismo, consiste en descubrir valores, cuidarlos o sustituirlos. Por eso contribuyó vigorosamente en el ambiente romántico a abrir el camino al nihilismo, al ser incapaz de hallar, por ser imposible a pesar de los esfuerzos de los dos Max, Weber y Scheler, «valores» objetivos. El discurso sobre los valores, dice R. Spaemann, «es trivial y peligroso a la vez».[47] La palabra valor sólo tiene sentido como «el futuro carácter del objeto, en el grado en que determina la acción de uno hacia él».[48] Barruntándolo, postuló Weber la *Wertfreiheit* o libertad, neutralidad, frente a los juicios de valor en las ciencias sociales. Pero con esta apuesta por la neutralidad ha contribuido, observaron Mises y Leo Strauss, a la difusión de la indistinción entre el bien y el mal, meollo del indiferentismo y la anomia. Hoy casi todo el mundo habla de valores y nadie del bien y del mal. Hasta las Iglesias, decía Spaemann en el citado lugar, se presentan a la sociedad menos con el propósito de proclamar la voluntad de Dios y dar testimonio de la resurrección de los muertos, que con la oferta de estabilizar la sociedad mediante la transmisión de valores y dar a los jóvenes una orientación de valores. Es lógico cuando el *êthos* vigente se impone a la religión y, entonces, ésta se

inspira, se interpreta o se aplica según consideraciones utilitarias y relativistas. En cuestiones de fe, si, por ejemplo la divinidad de Cristo o el cristianismo son estimados, ya se toma distancia con ellos; si se los valora, se los está comparando y poniendo en duda, pensando en la jerarquía que les corresponde en el sistema de estimaciones y preferencias. El valor es una forma de medir, una medida, en sentido cuantitativo, muy distinto de lo que significa *nomos*, norma como medida cualitativa. Siguiendo con el ejemplo anterior, ni Cristo ni el cristianismo significan lo mismo como norma que como valor.

3.– Si el nihilismo es indeseable por su destructividad, que cuenta con numerosos e influyentes partidarios, la tarea de Europa debiera consistir en empezar una historia de los pueblos que no sea historia del nihilismo. Por eso, a juicio de Severino, Nietzsche y Heidegger se quedaron cortos al considerar el tema.[49] Dostoievski, que percibió la naturaleza del nihilismo, describió profundamente su psicología; según Unamuno, un individuo esencialmente destructivo como Lenin, salió del gran escritor ruso. Ernst Jünger afirmaba en 1950, en *Sobre la línea*, que desde hacía cien años el gran tema es el nihilismo. El nihilismo ha creado modas sin estilo, fragmentadas, que ya son normales, según se ve francamente en el arte y la literatura. Adorno decía del arte moderno que es un «proceso contra la obra de arte como conexión de sentido». Y Díez del Corral llamaba la atención sobre el hecho de que un genio como Pi-

casso —cuyo talante consideraba curiosamente Röpke semejante al de Keynes— ha tenido épocas griegas, goticistas, prerrafaelistas, precolombinas, negroides, etc. El nihilismo es una realidad inesquivable en la Europa actual.

Para Heidegger, el nihilismo era un concepto difícil de definir al ser paradójicamente en su esencia nada nihilista y estar además interesado en disimularlo para sustraerse así a la discusión decisiva de todo. Según el pensador alemán, la esencia del nihilismo no es curable ni incurable, lo que significa que sólo puede ser sustituido y arrinconado o contenido tras la línea que ha transpasado constituyéndose en un estado normal.[50] En la medida en que es un hecho y una actitud del espíritu, sustituye a la religión mucho más radicalmente que la ideología, pues mina las creencias en que se sustenta la cultura y le dan sentido, así como a la misma ideología. El nihilismo destruye toda posibilidad de *êthos*, desetifica y disgrega la vida colectiva. Esto contribuye a hacer inteligible la crisis de la cultura y la civilización, la desmoralización de Europa y la falta de ideas rectoras, indispensables si se quiere llegar a una auténtica unificación política y no a una mera situación política en la que algún poder europeo o extraeuropeo imponga su hegemonía.

4.– Considerada la crisis de identidad europea a través de la religión, el nihilismo desempeña un papel sustancial. Pues una de sus características principales consiste en esa voluntad de destrucción inherente al descontento ro-

mántico con el mundo dirigida espontáneamente en primer lugar contra su gran rival, el cristianismo; que, por cierto, también se asienta en la nada, la *creatio ex nihilo* como expresión de la poderosidad de Dios. En esta perspectiva, el nihilismo es como una herejía del cristianismo. El nihilismo es una forma radical de gnosticismo que se opone a lo que supera la nada, a la Creación. Tal era justamente la idea de Nietzsche, pues, si la nada «es lo irreductible que encuentra la libertad humana cuando pretende ser absoluta»,[51] precisamente en la nada del cristianismo, de la que la ciencia se olvida, se manifiesta la libertad absoluta de Dios. Justamente por eso, Nietzsche, quien se consideraba a sí mismo con cierta ironía el «primer perfecto nihilista europeo», veía en el cristianismo la causa del nihilismo, en tanto el nihilismo anida dialécticamente en el cristianismo. La nada de este nihilismo, vinculada al hecho de la movilización total percibido por Jünger —el movimiento de la física en el mundo humano—, la describe recientemente Peter Sloterdijk como «la insostenibilidad de lo prometido que avanza a ojos vista, la reducción de todo lo existente a un medio de sostenimiento de unas posiciones reconocidas como insostenibles».[52] Antes había expresado Sloterdijk la interesante idea de que lo que desde hace cien años se llama nihilismo «podría ser sólo la explicación última del nihilismo básico que reside siempre en las racionalizaciones del mundo, que analizan y deducen sin fijarse en las apariencias actuales y perceptibles».[53]

El nihilismo constituye históricamente una consecuencia del fracaso de la pretensión del irracionalismo romántico —que salió a la luz con la revolución— de construir un mundo y un hombre enteramente nuevos, puramente racionales y morales a partir de la irracionalidad.

5.– Entre 1870 y 1914, en la *belle époque,* se conjuntaron el descontento y la destructividad románticos y el nihilismo. El cristianismo empezó a debilitarse y empezaron a aflorar en su seno sectas innovadoras en busca de algo nuevo, de nuevas maneras de creer o de creer en algo. Se acudió también a las religiones orientales como contrapeso del individualismo desenraizado. Y en ese ambiente floreció, en torno al asunto Dreyfus, la nueva figura del intelectual. El intelectual, que emergió en la revolución de 1848 con la pretensión de ser una clase dirigente según una observación de Schumpeter, sustituye con ribetes científicos al pensador. Se enfrenta con los problemas intelectuales de una manera semejante a la del esteta en relación con el arte. Empezó a dirigir moralmente a la sociedad y el nihilismo se enmascaró tras el pensamiento abstracto. Con la creciente importancia de este último y la difusión de la ideología socialista, fortalecida por el triunfo del marxismo en Rusia, apareció el tipo de pensador entregado a lo que Helmut Schelsky llamaba la *Dauerreflexion*, la reflexión permanente, que investiga el *sentido* de la historia y de la vida (*Sinnvermittler*) o productora de sentido (*Sinnproduzenten*). Hacia los años cincuenta del siglo XX

existía ya una *Reflexionelite*, una elite dedicada a la reflexión, que se apoderó de la educación y los medios de comunicación.[54] Tal es el origen intelectual de la difusión del progresismo que acabó por sustituir a las ideologías englobándolas.

6.– El gran problema intelectual para afrontar el nihilismo consistiría, según Heidegger, en que su esencia quizá consista en que hace que *no* se tome en serio la pregunta por la nada, limitándose a vivir en ella. Una pregunta a la que diera una respuesta anticipada el *Génesis,* al mismo tiempo que suscitaba el problema, al describir el acto creador de Dios. Pregunta que coincide plenamente con la otra pregunta por la esencia de la civilización europea. ¿Depende de la Creación o de la Nada? A juzgar por los síntomas, la civilización europea contemporánea parece haber elegido definitivamente la Nada. Ahora bien, en la medida en que sea así, la única alternativa que cabe es entre el nihilismo y el cristianismo, la concreta religión bíblica de Occidente.

Mas la civilización europea parece decidida oficialmente a desembarazarse del cristianismo, su religión histórica. Los profetas seculares se suelen equivocar. Pero Nietzsche, que no se equivocó al anunciar el nihilismo, vio en él el porvenir de los dos siglos futuros de Europa.

Es posible que estuviera en lo cierto Ernst Jünger al decir que la teología se pelea con las retaguardias de la Ilustración mientras se cuela en ella el nihilismo al implicarse

en el diálogo nihilista. El nihilismo se cuela principalmente a través del espíritu del contractualismo político, una refundación del orden a partir de la Nada. Heidegger distinguía dos formas de nihilismo: el nihilismo pasivo, que se contenta con afirmar que no hay verdad en sí, no hay verdad en absoluto, y el nihilismo activo, que reconoce la verdad como una forma de la voluntad de poder y un valor de cierto rango.[55] Ambas posibilidades están implícitas en el contractualismo moderno.

7. El contractualismo político

1.– A diferencia del pensamiento clásico, la teología y la filosofía medieval y moderna han solido considerar secundarios el pensamiento político y su temática. Y conforme a esta actitud, se suele dar más importancia al pensamiento de Descartes que al de Hobbes. Desde el punto de vista de la historia del pensamiento, no es incorrecto. Pero en la perspectiva de la historia de las ideas, ambas filosofías tienen por lo menos la misma importancia. Si se hace caso a Leo Strauss, hay que reconocer en Hobbes el fundador de la modernidad y «tomarle en serio». Es decir, «si nos interpretamos correctamente, nos damos cuenta de que nuestra perspectiva es la misma que la de Hobbes».[56] A la verdad, el cartesianismo y el hobbesianismo se complementan: el punto de partida de Descartes es el hombre interior, el de Hobbes el hombre exterior; a lo que se debe añadir que ambos eran agustinianos, Descartes católico y Hobbes un protestante próximo al calvinismo, más influido que

aquél por el pensamiento antiguo; Hobbes era un humanista. Ahora bien, como lo que acabó imponiéndose en el mundo moderno fue la cultura protestante, cabe decir que lo decisivo para la formación de la mentalidad moderna fue el contractualismo político, un ataque directo buscando la seguridad[57] a la idea de Naturaleza como *physis* para sustituirla por el artificialismo.[58] En el trasfondo del contractualismo alientan ya el pesimismo y el nihilismo que fructificarían en el Romanticismo.

La máxima figura del contractualismo político es desde luego Tomás Hobbes (1588-1679), en cuya actitud influyó seguramente más el giro copernicano, que dejaba a la Tierra como un punto perdido en el espacio, que el nominalismo, a fin de cuentas una actitud. Pues, al mismo tiempo, en la Tierra también estaba el hombre profundamente desorientado, al quebrantarse la concepción tradicional del orden con las guerras de religión.

2.– «La socialización del hombre, decía Ortega, es una tarea pavorosa.» Pero Hobbes, a pesar de haber nacido bajo el signo del miedo, no se arredró y acometió audazmente la empresa de afirmar el Estado, forma moderna de lo Político cuya posibilidad descubriera el laicismo renacentista, como una morada de seguridad y de paz. Hobbes alteró así profundamente, en primer lugar, la tradición política al fundar el liberalismo estatista que se desviaba de la tradición política europea al justificar la monopolización de la actividad política por el Estado. En segundo lugar, al-

teró la tradición moral al condicionar con su artificialismo el pensamiento de los moralistas ingleses posteriores, tan influyentes en toda Europa.

Efectivamente, el contractualismo político hobbesiano es una fórmula socializadora para superar el solipsismo moderno paralela al *cogito* cartesiano, pero más radical. Su objeto es reencontrar al Otro aplicando la *recta ratio* estoica como razón científica natural. La *recta ratio* es un recurso tomado de la antigüedad clásica para contrarrestar la desconfianza luterana en la razón, *eine Hure,* una prostituta, decía Lutero, un monje agustino. Siempre se había hablado de la condición humana. Pero los teólogos reformistas tuvieron que aceptar la concepción de Hobbes de la naturaleza humana, pues, si fuera buena, serían innecesarias la revelación y la gracia. El moralista inglés Shaftesbury suscitó las sospechas de los teólogos protestantes porque pensaba al revés: que si la naturaleza humana fuese completamente corrupta, aquéllas también serían innecesarias.

En fin, en la primera mitad del siglo XVII parecía inviolable la Naturaleza, pero no el orden humano, como probaba la situación de guerra civil generalizada, a la que sólo escapaban España e Italia. Con ayuda de la *recta ratio,* que garantizaba conocerla, la naturaleza humana, distinta con sus pasiones y sus posibles leyes —leyes espirituales empero— de la Naturaleza como un todo, se convirtió en un tema fundamental. Se trataba de organizar la vida colectiva,

no con vistas al bien común, sino de la manera correcta según la naturaleza humana. El contractualismo condicionó así la muy influyente ética inglesa empujándola al utilitarismo y al consecuencialismo,[59] que prescinden de las distinciones cualitativas, como la diferencia entre lo superior y lo inferior. La concepción de la virtud se alteró radicalmente al depender su contenido del contrato y, a imitación de la antigua obligación jurídica, la idea artificial de obligación moral, que sugiere el carácter necesario, legal, de la moralidad, sustituyó a la tradicional de deber. Otro resultado consistió en que la idea de lo correcto empezó a desplazar a la de bien, como lo racional según la razón natural, y la de motivación a la de responsabilidad.[60] Richard Cumberland, uno de los primeros moralistas adversarios de Hobbes —suscitó muchos—, que buscaba recuperar para la ética el carácter natural perdido con el contrato, identificó lo correcto —lo necesario según la naturaleza humana — con lo racional. El mismo Hume, fiel a la tradición política europea en tanto radicalmente anticontractualista y adversario de la concepción comunitarista de la vida política implícita a pesar de todo en el contrato se vio ya obligado, a fin de restaurar lo natural como lo cognoscible por la razón, por una parte, a distinguir entre virtudes naturales y artificiales y, por otra, a hacer descansar la moral, el deber, en el sentimiento, en vez de en la razón.

3.– En suma, el contractualismo, dice el mismo Hobbes en la decisiva e importantísima primera página de *Levia-*

tán, surge como un *fiat* análogo al de la Creación; aunque es una *creatio ex nihilo* limitada al orden humano perturbado por las pasiones. El orden estatal es para Hobbes un orden natural de segunda mano, artificial, cuyo autor es el hombre, un orden cultural, como infirió en seguida el también contractualista Pufendorf, en cuanto obra de la voluntad y la razón natural.[61] Ahora bien, en el orden estatal hobbesiano, que implica la idea de orden cultural, confluyen las dos ideas teológicas del *ordo creationis* y el *ordo redemptionis*. El objetivo consiste en crear un orden sólido para redimir a los hombres víctimas de sus pasiones. Comenzó así el enfrentamiento entre las dos tradiciones que Michael Oakeshott ha llamado la tradición de la voluntad y el artificio y la de la razón y la naturaleza.

En aquel tiempo, el contrato *ex nihilo,* que se fundamenta en la desconfianza universal —en último análisis, en la concepción de la corrupción radical de la naturaleza humana—, pareció una metáfora que enlazaba con el pactismo medieval.[62] Mas el pactismo medieval presuponía un mundo bien ordenado en cuanto obra de Dios, por lo que descansaba en la confianza. Se entendía la Naturaleza de manera próxima a la *physis* griega, con la diferencia de que no era increada sino creada y el Creador le había impuesto sus reglas. Giordano Bruno, uno de los fundadores de la ciencia moderna, tenía aún una conciencia tan viva de la Naturaleza como un conjunto orgánico, que representó el mundo, decía Blumenberg, como una «autocreación de

Dios». Se dio cuenta de que la doctrina de Copérnico, rechazada por católicos y protestantes, llevaba a la visión de la Naturaleza como un mecanismo. Y esto era «fatal», decía R.G. Collingwood,[63] para la monista concepción orgánica tradicional, puesto que implica algo fuera de ella. Entonces supuso que tenía como motor inmanente al propio Dios y el panteísmo del fraile siciliano le empujó a la hoguera.

Galileo dio un giro definitivo al asunto al proclamar que las leyes de la Naturaleza, al ser obra divina, son eternas, necesarias e inmutables y, por tanto, están escritas con signos matemáticos, y de la matematización del universo resultó la imagen de la Naturaleza como un mecanismo. A partir de aquí comenzó la discusión sobre la posibilidad de los milagros. Una Naturaleza teleológica, por así decirlo biológica, posee un movimiento autónomo que se rige por leyes; pero en tanto organismo vivo puede tener sus fracasos o desviaciones: la Naturaleza puede producir monstruos. La fortuna, el azar —el libre arbitrio en las cosas humanas— bastaban para explicarlo, sin perjuicio de que la Providencia divina —la idea de un orden benéfico— pudiera preverlo todo, aunque de hecho se acudiese a la astrología, la magia, la alquimia, etc. Esto no es concebible si la Naturaleza es un mecanismo.

Un mecanismo funciona o no, pero no produce nada; no hay lugar en él para los milagros ni para los monstruos, y por eso fue muy útil el estoicismo. El gran problema con-

sistía en explicar el movimiento. Se necesita de alguien que ponga en marcha el gran mecanismo y lo cuide, y así apareció la imagen de Dios como fautor del movimiento y Gran Relojero. Esta imagen o metáfora transformó la idea de Providencia; transformación a la que ayudó la mentalidad calvinista, por ejemplo, la de muchos de los miembros de la *Royal Society* en cuyo seno se configuró la moderna ciencia mecanicista con su rígido legalismo, un determinismo, excluyéndose el azar y, a la larga, el libre arbitrio, cuando se aplicó a la naturaleza humana la nueva idea de naturaleza ligada al *fatum* estoico.

4.– La gran controversia de los siglos XVI y XVII entre católicos, principalmente los jesuitas defensores del libre arbitrio, y protestantes calvinistas, tuvo lugar en el contexto de esta transformación de la visión de la Naturaleza. Las ciencias y las artes habían avanzado mucho en comparación con las de los griegos y los romanos y en la Edad Media tardía y en el Renacimiento se habían puesto de moda los mecanismos, los artefactos, los automatones o semovientes mecánicos. La Naturaleza dejó de ser un organismo —rebosante de seres vivos según Bruno— y se convirtió en el mecanismo del que se excluyeron la fortuna, el azar, la casualidad, el milagro, imponiéndose la tendencia contraria, según la cual todo era necesario, aunque por la vigencia de las ideas cristianas se mantuviese indiscutida la libertad humana. La *physis* se transformó en física y la física sustituyó a la biología: Demócrito sustituyó a Aristóteles.

Mas, si la libertad era bajo el ordenalismo algo natural, consustancial a la naturaleza humana, ahora debía ser conquistada; de momento mediante el pacto por el que se instituye el Estado; más tarde como libertad colectiva; siempre gracias al Estado, el nuevo gran mecanismo, como *deus ex machina*; por ejemplo, mediante planificaciones.

«Es posible concebir el Estado como un mecanismo artificial sin mecanizar de manera análoga al cuerpo humano. Sin embargo, la mecanización del Estado puede ser una grandiosa imagen de la concepción mecanicista del cuerpo humano.»[64] En puridad, el contrato mecanicista es la única forma de justificar el cuerpo político artificial, el Estado. Fue lo que hizo Hobbes.

Las ideas de Galileo suscitaban la admiración general. Grocio pensó en la posibilidad de una «matemática de la política» y Tomás Hobbes concibió la posibilidad de hacer una teoría del cuerpo político como la de los cuerpos físicos del pensador italiano. Diseñó el Estado mediante el contrato como un gigantesco cuerpo artificial, según se ve en la estampa del Gran Leviatán que aparece en las ediciones de su libro fundamental. Además, en la época se había renovado el viejo estoicismo, cuyo principio de la autarquía natural de la razón humana suministró la base para la idea de la religión natural y para racionalizar el derecho natural, independizándolo de la costumbre como medio de conocimiento del Derecho. El nuevo contrato por el que se creaban dos nuevos grandes artificios, el Estado y la So-

ciedad,[65] resultó ser así radicalmente distinto de los modestos contratos medievales, que se sellaban con un juramento del pactismo.

5.– El contrato de Hobbes, discípulo de Bacon, no es fruto de una negociación. Es una suerte de modelo como los de la física. Modelo en el que, como un rastro de la *energeia* de la vieja *physis,* los hombres eran capaces de moverse por sí mismos pero sin orientación, desordenadamente, por lo que en el imaginario estado de naturaleza viven sobrecogidos por el temor a la muerte. Modelo con el que «el hombre débil se crea un representante fuerte».[66] El presupuesto histórico es que con la Reforma se habían roto las relaciones de confianza consustanciales al *êthos,* el sistema de vigencias que se conserva y perdura estructurando las sociedades, sistemas de vigencias básicas[67] que configuran el orden de las virtudes, dando a la sociedad un carácter comunitario. Se necesitaba imponer una especie de orden particular regulador en el espacio en el que se mueven en ese estado de naturaleza. Orden coactivo el estatal, capaz de neutralizar los peligrosos movimientos humanos. El libro de Hobbes *Elementos de Derecho Natural y Político* expone cómo se puede conseguir el orden en los asuntos humanos. En *Leviatán* presenta las reglas de la nueva ordenación mecanicista de la vida humana colectiva de la que resulta el más gigantesco y decisivo de los artefactos concebibles.

El contrato hobbesiano presupone que el hombre no es ni social ni político y que sólo puede llegar a ser social y

político mediante un acuerdo, un consenso artificial, convencional, que en vez de dejar depender la libertad social y política directamente del libre arbitrio como una dimensión ontológica del ser humano, la pone en dependencia de la voluntad humana, encarnada en forma despersonalizada, objetiva, en *Leviatán*, el Estado.

En Inglaterra estaba aún muy viva la idea del Derecho a la que se ajustaba el *common law*, el derecho común, no público, y Tomás Hobbes, inmerso a fin de cuentas en esta tradición, todavía fue relativamente moderado. Así, las reglas que rigen los asuntos humanos colectivos son las reglas del Derecho político, el derecho creado por *Leviatán*, el soberano, pero deducido del Derecho natural racional. Éste, por definición, es universal, al contrario que la costumbre, un epifenómeno de la naturaleza, puesto que se deduce directamente de las leyes de la naturaleza humana. La razón se convirtió así en medio de conocimiento del Derecho en lugar de la costumbre y la ley en su fuente. Este nuevo derecho garantiza la *libertad social* según sus propias reglas sin perjuicio del derecho común, que al menos en este punto Hobbes, que todavía no era positivista, respetaba, centrado en torno a la propiedad, dentro del nuevo artefacto creado mediante el *pactum societatis*, la Sociedad, a cambio de la entrega en monopolio de la *libertad política* al otro artefacto creado mediante un *pactum subjectionis*, al Estado. Lo que concierne a la *libertad personal*, que implica

la libertad de la conciencia, se respeta y se garantiza en el ámbito de la intimidad.

6.– A. de Jasay ha llamado la atención sobre el «carácter místico» del contrato político.[68] Sin embargo, sus efectos fueron infinitos. Importa poco, decía Cassirer, que los escritores políticos más relevantes del siglo XVIII rechazasen el *pactum subjectionis*. Si hay una causa universal de lo que más ha caracterizado a la modernidad, ésa es la decisión metafísica de Hobbes,[69] tan importante o más que el *cogito ergo sum* cartesiano. Éste se funda en la duda metódica; aquélla en el miedo: el temor a la muerte. Del contrato hobbesiano surgieron directamente o por vía de consecuencia o se concentraron en él o se manifestaron *in nuce*, la mayoría de las tendencias y actitudes espirituales características de la modernidad hasta nuestros días. Su carácter místico puede ayudar a entender que no empezaran a sentirse plenamente hasta el siglo XIX, en el que se instituyó el Estado de Derecho. En la época moderna prevaleció el cartesianismo; en la contemporánea el hobbesianismo, cuya radical innovación *ex nihilo* necesitó un tiempo de maduración.

A la esencia del contrato pertenece lo siguiente: el *intelectualismo*, pues, según la *recta ratio,* la estulticia humana interfiere en el orden natural; la razón combinada con la ley principal de la naturaleza humana, la pasión por la autoconservación, una reelaboración de la *oikeiosis* estoica, es capaz de instaurar el verdadero orden racional del orden

natural; el *artificialismo,* con la liquidación de la idea ancestral de la naturaleza como vida y la instalación, como el suelo o espacio en que viven los hombres, de dos grandes artificios: el Estado, que devalúa y subordina al Gobierno, que es de origen y carácter natural, y la Sociedad, que devalúa y sustituye al Pueblo natural por la misma razón; el *constructivismo,* con la destrucción de la creencia ancestral de la humanidad en la existencia de un orden natural y, correlativamente, el *antitradicionalismo* y el *progresismo*; la *secularización,* que sustituye a la laicidad, el *ateísmo* y la *increencia* y la *crítica* y la *autocrítica* como métodos; el *convencionalismo,* que abandona la idea de Naturaleza como norma y devalúa la idea de Bien Común al hacer del bien un equivalente de lo útil y agradable; el *utilitarismo*: puesto que se llega al contrato por razón de conveniencia, la utilidad en sí, un criterio elaborado por los romanos para distinguir los aspectos del Derecho y calcular las consecuencias de las leyes de *lege ferenda*, lo mismo que en el análisis económico —la utilidad marginal— o en el cálculo de la decisión política, etc., ascendió a ser un principio de la moral y de la ética.

La motivación, los motivos, sustituyen a la responsabilidad y la obligación moral al deber; la responsabilidad y el deber son personales; los motivos y la obligación impersonales. Todo ello conforme al determinismo inherente al mecanicismo. La *neutralidad* se concibe como una indiferente neutralidad objetiva frente a la diferencia entre lo

justo *(Recht)* y lo injusto (*Unrecht)*,[70] que aboca a hacer de la libertad «un emblema de la política frívola o torpe» (M. Oakeshott). Se liquida la diferencia entre la *auctoritas,* a la que pertenece lo público, que antes de afirmarse el Estado era la religión, y la *potestas*: *auctoritas non veritas facit legem*; el Estado adquiere así tres características: desempeña una función de autoridad y se transforma en un aparato de poder y en un modo de asociación.

Apareció un *derecho natural de nuevo cuño* fundado emotivamente en el temor a la muerte y la autoconservación individual como el derecho (subjetivo) fundamental sin la contrapartida de deberes: «se puede hablar de un derecho natural a la locura», comentaba Strauss; a la larga, las obligaciones morales, los deberes, derivarán de los derechos, tal como pretenden los doctrinarios de los artificiosos derechos humanos.[71] Y con él, la distinción clara y tajante entre el *derecho público*, el derecho político del Estado deducido del derecho natural racional, y el derecho común o *derecho privado,* concebido el primero como *ius imperativum* en cuanto derecho de la soberanía; distinción que, según Michael Oakeshott, por un lado, hace a la ley creadora de obligaciones, no de derechos y, por otro, convierte la soberanía en el alma, capacidad de querer, en vez de ser cabeza de la asociación civil.

Mediante el implícito *positivismo jurídico* se construye la estatalidad a partir del imaginario estado de naturaleza, un vacío o nada existencial: «el llamado positivismo jurídi-

co es desde hace tiempo, escribe Schmitt, puro nihilismo».[72] El Estado *monopoliza la política* y, como consecuencia, sobrevienen la *centralización* y la *politización* de la sociedad, esta última en detrimento y sustitución de la religión: puesto que el contrato fundante de la sociedad y el Estado es político, se invierten las posiciones de la religión y la política y ésta pasa del segundo lugar al primero. El contrato presupone un *igualitarismo* radical y democrático semejante al de Descartes, pero visto en otra perspectiva. También presupone el *pacifismo,* al ser la paz —«una invención moderna», decía H. Sumner Maine, alentada por la visión del comercio como una relación pacífica—, el objetivo del contrato para evitar el constante temor a la muerte; Hobbes se jactaba de haber sido «el primero en desertar» al estallar la guerra civil; no sólo «la pusilanimidad natural merece indulgencia», sino que, escribe en el capítulo XXI de *Leviatán*, en el caso de dos ejércitos que entren en combate y «uno o ambos huyen, si no lo hacen por traición sino por miedo, no ha de estimarse que es injusto, sino deshonroso»;[73] son virtudes todas aquellas excelencias que conducen a la paz y vicios lo que es incompatible con ella.

Otros rasgos son: el *economicismo* y el *hedonismo* político del espíritu de bienestar, inculcado por «el sagrado deber del gobernante», decía Hobbes, de proveer a las necesidades de los súbditos; el *racionalismo político,* al aliarse la razón, impotente por sí sola ante las pasiones, con la pasión

más fuerte de todas: la de la propia conservación nacida del temor a la muerte; la popularización de la filosofía política como *filosofía del poder,* convirtiéndola en opinión pública; el *estatismo*, al pasar el tema del poder —en lugar de la vieja *potestas*— al primer plano, convertiéndose en problema político fundamental el de organizar —idea de exactitud, distinta de la de ordenar— un buen Estado; problema ligado al de la legitimidad, al ser gobierno legítimo únicamente el que asegura el contrato, el que tiene el poder fáctico del que deriva su *auctoritas*.

En fin, surge la idea de una *sociedad laica* en el sentido de *atea,* atenida sólo a la realidad del temor a los demás hombres, no a los dioses, por lo que el culto civil sustituye a la religión, relegada a la vida privada. Y, tras ello, el *nihilismo* en tanto el *fiat ex nihilo* del contrato es obra humana, con lo que se realza la soberbia que se traduce en la voluntad de poder. Etc. La provisionalidad de todas las relaciones constituye una consecuencia del espíritu contractualista.

8. De la inseguridad moderna a la descivilización contemporánea

1.– A pesar de la contundente crítica de Hume al contractualismo político,[74] su idea y su espíritu penetraron en todas partes a partir de finales del siglo XVII, y, en la segunda mitad del XVIII, Kant —explícitamente contractualista— intentó someter la metafísica, palabra que todavía connotaba la vieja *physis* con sus esencias y cualidades, a las seguras reglas de la ciencia mecánica de Newton. La meta-

física es incompatible con el contractualismo. El *pathos* contractualista culmina en *La crítica de la razón pura;* en ella inventó Kant el Yo transcendental, una suerte de artificioso sujeto perfecto del ideal de la capacidad humana de conocer en sustitución de la Providencia. Y el imperativo categórico enmascara confundidos el subjetivismo cartesiano y el hombre natural del contrato hobbesiano moralizado por el derecho estatal.

Contra el mecanicismo kantiano se rebelaron Goethe, cuya visión vitalista de la naturaleza le movió a buscar la *Urform*, la forma originaria de los seres vivos, y los idealistas Hegel y Schelling. Fichte era también un contractualista. Aunque el en sí de las cosas es incognoscible para la ciencia, reconocía Kant que para vivir es necesario aceptar, al menos como ideas reguladoras, la existencia de Dios, del Mundo y la inmortalidad del Alma, postulados de *La critica de la razón práctica*. Estos fueron los temas a debatir de los que partieron los idealistas. Una vez afirmada la muerte histórica de Dios —Feuerbach, Comte, Bakunin, etc.—, al final del siglo XIX explotó de la mano de Nietzsche el vitalismo reprimido como contrapunto al nihilismo de la *Weltanschauung* mecanicista. Se cuestionaron también el Mundo y el Alma.

2.– Tras el auge del individualismo laico renacentista, la incertidumbre del inseguro hombre moderno se acentuó con la Reforma. Se sintió más seguro en relación con la Naturaleza, por la certidumbre de que en ella está todo rígi-

damente ordenado. La consecuencia fue la búsqueda de la seguridad en el orden de las relaciones humanas ajustando la naturaleza humana a la nueva visión científica de la Naturaleza. Por ello aceptó el Estado, construido científicamente por el mismo hombre mediante el mito del contrato, al que ya había apelado sin éxito el mundo clásico.

Constituye empero un tópico decir que el origen de la modernidad es el nominalismo voluntarista de Duns Escoto, Guillermo de Ockham, Francisco Suaréz.[75] Y que esta tendencia tardomedieval de la teología y la filosofía abocó a la Reforma protestante.

Como explicación continuista puede tener algo de cierto pero es insuficiente. Por una parte, el voluntarismo nominalista escolástico se inscribe dentro de la concepción ordenalista medieval, que concibe el universo como una especie de habitáculo —la idea, como ha mostrado Whitehead ya estaba en Platón—, obra de Dios; el escotismo, que afrontó sin complejos los problemas teológicos, no hizo más que deducir las consecuencias implícitas del estado de la cuestión. Por otro, en el origen y las vicisitudes del conflicto religioso tuvieron mucho que ver cuestiones civiles y políticas como el *antirömische Afektt* heredado en el mundo germánico de las disputas medievales entre el Imperio y la Iglesia romana. En cierto modo, el protestantismo fue una revuelta contra el laicismo y el humanismo del Renacimiento. Para Lutero, los humanistas, de modo particular Erasmo, eran ateos. Hoy, suficientemente aplacadas

las disputas, se tiende a reconocer que la teología de Lutero no se apartaba excesivamente de la tradicional. Pero la *insecuritas* moderna nace de la Reforma, aunque la precedió el «otoño de la Edad Media».

Los papas consideraron inicialmente que todo aquello era «una querella de frailes»: en principio, Lutero sólo quería aclarar definitivamente la cuestión de la penitencia. Fueron los problemas políticos que suscitó el conflicto lo que movió al Papado a convocar el Concilio de Trento (1545-1563) para fijar las posiciones católicas. Las diferencias teológicas entre la Iglesia Católica, matriz de las protestantes, y estas últimas, no estuvieron claras durante mucho tiempo; se fueron acentuando y delimitando al calor de la lucha, consolidándose con las tomas de posición de los poderes civiles implicados hacia 1648, año de la paz de Westfalia, por fijar una fecha significativa: entonces se reconoció la soberanía jurídica política elaborada por Bodino como eje de las relaciones interestatales y con ello la práctica del principio *cujus regio ejus religio* de la paz de Augsburgo (1554).

3.– Reconocido como soberano, el Estado, fuente de la seguridad moderna, acentuó su función centralizadora. Pero a lo largo del siglo XIX, mientras iba en ascenso el nihilismo, el mecanicista Estado de Derecho, una construcción arbitraria inventada para contrarrestar la potencia estatal y hacer del Estado un Estado Moral y de Paz, se mostró incapaz de contener la vida encerrada en la Sociedad. La

nueva Sociedad industrial cada vez más pujante desbordaba el marco estatal.

El peso del Estado de Derecho recaía en la distinción, que consagraba la ruptura introducida por la estatalidad en la unidad de Derecho, que presupone que el objeto jurídico es el mismo en ambos casos, entre un derecho público, el derecho estatal o político, *ius imperativum*, y un derecho privado organizado como el derecho tradicional en torno a la propiedad, el de la sociedad. El ámbito del primero era una especie de reino artificial de lo necesario garantizada coactivamente; el del segundo, algo así como el reino de la libertad. Pero al mostrarse incapaz el *ius imperativum* de contener la vitalidad de la nueva forma de la Sociedad, para garantizar la seguridad se vio obligado a intervenir en ella con ánimo de encauzarla de acuerdo con las pautas estatales. Desde entonces, la demanda de seguridad creció desordenadamente, aceptando que se desbordasen los límites impuestos al poder estatal. Con la coartada de la democracia a modo de legitimación racional, el Estado irrumpió en la Sociedad adquiriendo la forma de Estado Social de Derecho de la que saldría, tras diversas peripecias y las conmociones de la primera gran guerra, el Estado Total.

La entreguerra fue una época dominada por la emotividad. En ella fermentaron las tendencias que iban a dar su impronta al siglo para superar el solipsismo y la inseguridad del hombre contemporáneo, mayores que los del mo-

derno; el ansia de novedades, la idea de que «lo más reciente es lo mejor», contribuye a aumentar las incertidumbres. Sin embargo, una característica de Europa tras la Segunda Guerra Mundial es la inseguridad vital, de la que el existencialismo con su culto de lo absurdo, que en realidad comenzó en la entreguerra, constituye una prueba irrefutable. Lo del reinado de lo absurdo es muy importante: implica la ruptura con el sentido común, de modo que «cualquier doctrina o programa que reivindique el oponerse al sentido común ya se considera positivo» (J. Barzun), lo que fomenta en el pensamiento el hábito del relativismo. En la primera guerra, la intervención de Norteamérica fue decisiva para zanjar el conflicto tal como se zanjó, es decir, enturbiando las cosas y preparando la segunda.[76] Sin su intervención, lo más probable es que la contienda hubiese terminado con un tratado de paz al uso tradicional, considerándose recíprocamente los enemigos como enemigos «justos». En la segunda, Europa debió claramente por primera vez su supervivencia a Norteamérica, un poder occidental pero extraeuropeo. Quedó definitivamente muy claro que Europa ya no mandaba en el mundo.

4.– Es posible que el nihilismo como explicación omnicomprensiva monocausal resulte insuficiente para entender la situación actual de Europa, del espíritu europeo y en particular el de la religión cristiana, que, como toda auténtica religión, configura las creencias, el *êthos*, dándoles su orientación.[77] Las causas de lo histórico son infinitas y si-

gue siendo tan cierto como cuando lo dijo Jünger, que las verdaderas causas concretas de nuestra situación son desconocidas, si es que pueden llegar a saberse alguna vez. Sin embargo, el antiguo maoísta André Glucksmann piensa, sin ser ni mucho menos el único, que es efectivamente el nihilismo lo que está eliminando a la religión en Occidente y destruyendo su espíritu.[78] Seguramente, es el nihilismo, que liquida las ideas-creencias en que se sustenta toda cultura y toda civilización, lo que sintetiza mejor el aspecto dominante de la situación del estado del espíritu europeo al comenzar el siglo

XXI. La pregunta ¿Qué es Europa? no puede eludir como primera respuesta el contexto del nihilismo.

Larry Siedentop, algo euroescéptico como buen inglés, escribe en un libro reciente: «Europa sólo puede hacer lo que debiera por sí misma y por el resto del mundo si se siente segura de su propia identidad. Preguntarse por la identidad moral de Europa no es, por tanto, algo secundario ni una reflexión *a posteriori*. Porque a menos que el proceso de integración europea esté presidido por una identidad coherente, más pronto o más tarde estará abocado al desastre. Los hábitos y actitudes necesarios para sustentar nuevas instituciones europeas dependen, en última instancia, de ciertas creencias compartidas.»[79] Creencias socavadas por el nihilismo.

5.– El nihilismo es la causa última de la anomia que padece la sociedad europea. Imperan el solipsismo y la incer-

tidumbre que quiso curar el orden estatal. Se apela a la solidaridad más o menos mecánica y emotiva para compensar la creciente anomia social. Anomia que se da incluso dentro de la familia, la institución natural comunitaria. La muchedumbre solitaria busca la comunicación interindividual mediante encuentros instantáneos e intranscendentes. Todo es provisional. Pero la causa inmediata de la creciente incertidumbre y de la generalización de la anomia es la pérdida del vínculo religioso: la religión es el vínculo social más eficaz en tanto contribuye decisivamente a la formación del *êthos* que da sentido comunitario a la convivencia. El orden estatal quiso establecer su política como vínculo social y, ante la creciente desintegración e incomunicación, refuerza como solución la burocratización del Estado y de la sociedad, con lo que aumenta el aburrimiento, del que la incomunicación constituye la causa. Pues la burocratización de lo público obliga a la burocratización de lo privado, pudiendo citarse de nuevo como ejemplo al respecto a la familia, objeto creciente de la intromisión legislativa, incluso con fines protectores. Pero así como la burocratización mecanicista incrementa la anomia social, la burocratización de lo privado incrementa también la anomia en el seno de la familia.

La vida política descansa en el compromiso y en casos extremos en la fuerza. Por eso la política no es comunitaria, trata de combinar múltiples intereses contrapuestos. No es posible crear una comunidad mediante la legislación

y la politización. El fin de la política es dar seguridad; consiste, como vio Hegel, en mantener el *êthos*, la eticidad, que es previa y anterior a la política. Mas sin religión no hay *êthos* comunitario, no existe la confianza que nace del consenso *social,* perdiéndose el sentido de la vida colectiva. Eso es una causa directa de la desintegración y la anomia social en la Europa actual. La civilización europea puede estar en decadencia o en declive; pero ahora se trata sobre todo de un proceso de descivilización. Pues una civilización se caracteriza por la índole de su eticidad, del *êthos* que le da su carácter.

Europa se configuró superando la inseguridad y el solipsismo debidos a la crisis del orden medieval. Ahora vuelven la incertidumbre y el solipsismo, pero ya no cuenta con el orden estatal que, a fin de cuentas, reposaba, en último análisis, en el *êthos* informado por la religión. Al contrario, el Estado está destruyendo el *êthos.*

En la segunda parte del presente libro se consideran las circunstancias generales del cristianismo en la Europa actual, en tanto contribuyen a omitirlo como componente esencial de la civilización europea. Pero antes de abordarlas conviene considerar el papel del estatismo y el de las actividades que suscita, pues, seguramente, el Estado es hoy la causa principal de la descivilización.

9. El Estado Minotauro

1.– El Estado Leviatán dista mucho de ser el Estado Minotauro. Bertrand de Jouvenel utilizó el sintagma Estado Minotauro en su gran libro *Sobre el poder* para designar al Estado Totalitario.

Escrito en Suiza durante la guerra y publicado en 1945, es una de las obras clave del pensamiento político del siglo XX.[80] La metáfora del Minotauro para establecer el contraste con Leviatán, la gran alimaña marina del libro de Job, seguramente se le ocurrió a Jouvenel leyendo *La guerra de los mundos* de

H.G. Wells, escritor por quien sentía gran admiración. Los invasores marcianos encapsulados en grandes máquinas devoraban a los humanos para alimentarse, concibiéndose la posibilidad de que si lograsen asentarse en la tierra, se dedicarían a la cría de hombres tratándolos con el mayor cuidado. La novela termina con un final feliz: como es sabido, los invasores marcianos mueren por su incapacidad para adaptarse a las condiciones de la tierra.

La metáfora del Minotauro es tan expresiva como la de Leviatán. Ambas evocan mitos. La del Leviatán se adecua mejor a la forma moderna del orden estatal, contenido todavía por la vigencia del orden eclesial. La del Minotauro a la contemporánea, en la que el orden eclesiástico ya no es capaz de limitar al estatal. Sin embargo, no ha hecho fortuna, a pesar de que la doctrina contractualista que sirve de fundamento al Estado Leviatán contiene sus *rationes seminales*. E.-W. Böckenförde, al referirse a la historia consti-

tucional del Estado, aunque no menciona el Minotauro, describe muy bien una importante diferencia cualitativa entre ambos mitos estatales: «el desprendimiento del orden político en cuanto tal de su determinación y configuración (*Durchformung*) religiosa-política, su *mundanización* en el sentido de la salida de una previa unidad del mundo religiosa-política a una fijación propia de objetivo y legitimación concebida [políticamente] mundanamente; en definitiva, la separación del orden político de la religión cristiana y de toda religión concreta como su fundamento y su levadura. Esta evolución pertenece también al origen del Estado. Sin este aspecto no cabe concebir el proceso del Estado tal como ha sido ni el problema fundamental del orden político que se plantea en el Estado actual.»[81]

Lorenz von Stein ya había advertido que lo que advino con la revolución francesa no fue la soberanía popular, sino la soberanía de la Sociedad. La sociedad como sujeto político es la Nación. Y la Nación, titular de la soberanía, introdujo poco a poco la sociedad entera en el Estado. El Estado Minotauro constituye el resultado de la penetración de la Sociedad en el Estado Leviatán dando la apariencia de que este último se extiende. Por eso, para Niklas Luhman, comenta Stephan Breuer,[82] el Estado ya no es más que la fórmula mediante la cual el sistema político de la sociedad se describe a sí mismo. Los grupos de intereses de toda laya de la sociedad, actuando como poderes indirectos, impulsan el estatismo. El estatismo resulta de la

mezcolanza del Estado y la Sociedad. Por eso no necesita más fundamento que su propio poder, careciendo de todo *êthos,* salvo el que el mismo segrega, pues toda la vida depende del Estado: es el Estado Minotauro. Leviatán, el núcleo originario del Estado, todavía está vivo. Pero, como dice Breuer, el número de sus cazadores aumenta de día en día. Los grupos de intereses, dirigidos por los partidos políticos, se aprovechan del aparato estatal. Los intereses de la Sociedad se representan como intereses del Estado. Leviatán, en tanto Estado de la «procura existencial» *(Daseinvorsorge)* que cuida a la sociedad para alimentar a los infinitos poderes indirectos que compiten en su seno, se transforma en Minotauro. En realidad, el Estado Moral de Rousseau ya había matado a Leviatán.

Una consecuencia es que el estatismo, cuyo ejemplo más acabado es el francés, una prueba muy obvia de la conexión entre el estatismo y el nacionalismo, obliga a prescindir de la posibilidad, a decir verdad una exigencia, de que Europa se constituya como un Gran Espacio. Por ahora, es más previsible un Minotauro europeo políticamente vacío. La atención se concentra en la institución de un burocrático conglomerado pseudopolítico economicista —en rigor no podría tratarse de una verdadera forma política—, como si la política abstracta fuese la realidad absoluta, cuando en la práctica es inevitablemente clíopolítica (política histórica). Esa concepción socialburocrática, advertía ya Dawson, «conduciría, en última consecuencia, al Estado

totalitario».[83] Además, el Gran Espacio presupone por lo menos una confederación de naciones y una ética común. ¿Es esto pensable cuando la vigente ideología europeísta, que adolece de una idea política rectora, fomenta el estatismo, ataca, falsifica o degrada —esquizofrénicamente— el sentimiento nacional de pertenencia y la legislación destruye sistemáticamente el *êthos* tradicional y las instituciones naturales, empezando por la familia?

2.– El mundo se está reordenando geopolítica y geoculturalmente. «El género humano se halla hoy en un periodo nuevo de su historia, caracterizado por los cambios profundos y acelerados que progresivamente se extienden al universo entero», reconoce la constitución vaticana *Gaudium et spes* (4). Tal es el contexto en el que el resurgimiento político del islam aparece como una novedad. La reordenación del mundo, que introduce nuevas relaciones y modifica las antiguas constantes, afecta también a Europa, aunque por ser muy antigua la idea de su unidad cultural y geopolítica, ensimismada, quizá no sea muy consciente de ello.

Carl Schmitt, a la vista de la consumación física de la unidad del mundo, la decadencia del Estado, que juzgaba inevitable, y las nuevas condiciones suscitadas por la técnica, propuso hace años ese concepto de Gran Espacio *(Grossraum)* como la forma política destinada a sustituir históricamente a la estatalidad.[84] El Gran Espacio sería, según Álvaro d'Ors, una confederación de naciones, pero

nunca sería un Estado como tampoco las naciones que lo integran; algo así como la extinta *Commonwealth* británica con una mayor autonomía de los pueblos; se convertiría de este modo en una garantía de libertad.[85] Pero Francia, que decide en Europa, se inclina por mantener el Estado Nación devenido Estado Minotauro.

No obstante, hay corrientes adversas al Estado Nación que se inclinan por el federalismo, principalmente en Alemania, como una forma de compensar la desaparición, no tanto del Estado como de la Nación política. Otras desearían sustituir naciones y Estados directamente por la Región, concebida paradójicamente en muchos casos como una suerte de Miniestado nacional. Aquí, el resultado sería una especie de *Kleinstaaterei* como la del Sacro Imperio en la época moderna, del que decía Pufendorf que era un monstruo. Algunas se inclinan por una Europa de las ciudades; idea que no estaría en desacuerdo con la del Gran Espacio, pero probablemente se trata de las megápolis, que son más bien centros de descivilización. La tendencia prevalente, dominada por el consenso oligárquico en torno a la socialburocracia, es a instituir un Superestado a la francesa, dirigido, naturalmente, por Francia, que, en lo que concierne a la religión, se empeña en imponer su particular concepción del laicismo. El Estado Minotauro, que mezcla Estado, Nación y tecnología, constituye una de la causas de la crisis europea. El estatismo es en Europa la nueva

«cuestión social» ante la que prefieren cerrar los ojos las élites.

3.– Los dos grandes abarcadores de la existencia humana son —aparte del estético, tan importante por ejemplo en la teología de Urs von Balthasar— la religión y la política. Mas, si se impusiese la tendencia estatista, la tiranía de la política antipolítica habría sustituido al pretendido absolutismo de la religión que, en el fondo, no es otra cosa que la necesidad de la religión de reconocimiento público. Se invertiría así la jerarquía natural entre ambos conceptos según los mundos que evocan, puesto que la religión se refiere a la eternidad y la política a la temporalidad. Mas la politización que conlleva el estatismo ha monopolizado el ámbito de lo público. Éste es normalmente más amplio que lo público político, existiendo un especie de campo de nadie entre lo público político y lo «privado». Pero el estatismo ha ampliado lo público político hasta esferas como la familiar, que por su naturaleza no son públicas, destrozándolas. Así, la política ha devenido impolítica o antipolítica y el desprecio y el desprestigio de la política se han hecho tan normales como la resignación ante la inevitabilidad de la antipolítica. La política es, según la afortunada caracterización orteguiana, «la piel de todo lo demás». Con la politización, el *êthos* de la política, trasunto del *êthos* social, ha degenerado en *pathos* al no poderse distinguir la piel de la camisa.

El poder, cualquier poder, de suyo siempre tiende a crecer, como lo prueba la experiencia histórica. Si se trata del poder político, tiende a concentrar o monopolizar en su interior todas las demás formas de poder: sociales, económicas, religiosas, etc.; y en el exterior a expansionarse a costa de otros poderes, siendo inconcebible la guerra total sin el Estado. El Estado ideal es una máquina calculada para los fines del poder, y si se considera retrospectivamente el contractualismo, resulta fácil reconocer en él la virtualidad de esa tendencia a aumentar el poder. El objetivo del Estado según su concepto puro consiste en reducir todo a una masa uniforme de individuos iguales, colectivizados, organizada y regida desde un centro, de manera que sean compatibles la obediencia por conciencia de una obligación moral y la independencia con seguridad en lugar de libertad. Es la manera típica del estatismo de resolver lo que, en palabras de I. Berlin, constituye el problema central de la política: el de la obediencia y la coacción. El Estado actual reduce todo a una masa concebida como «clase social autosatisfecha» (Sloterdijk), igual que se supone que serían los hombres cuidados por los marcianos.

En la carrera hacia esa situación ideal, contrapunto del estado de naturaleza, superadora del Estado Leviatán y, por supuesto, de Behemoth, la guerra civil, la coartada consiste en que la estatalidad procura autoinstitucionalizarse como un Estado-Comunidad amable y benefactor. Después de todo, según la distinción de Mead, la estructu-

ra de la persona es social aunque su contenido sea individual, egoísta. En cuanto individual, es egoísta o fuente de egoísmo,[86] y la comunidad artificial que es el Estado pretende cancelar todo egoísmo absorbiéndolo en el egoísmo de la propia comunidad autoconcebida como persona moral. El Estado como comunidad aspira a la socialización total del hombre suprimiendo la política y la religión. El paso decisivo fue la instauración del Estado Nación con la imagen idealizada de la *polis* como comunidad en el trasfondo. A partir de este momento, el Estado empezó a ser asintóticamente un Estado comunista. Esta causa final de la naturaleza de la estatalidad es difícil que consiga pasar del estatismo, una degeneración de la estatalidad, por la resistencia de la naturaleza humana. En el siglo XX se quiso acelerar la marcha y realizar definitivamente el ideal del Estado conquistando la historia. El resultado es el Estado Minotauro.

4.– De la forma de la estatalidad como Estado Totalitario o Minotauro ha conocido el siglo varias experiencias fracasadas. Sin embargo, a pesar de su horror, pues, al negar las diferencias, para acabar con ellas institucionaliza inevitablemente la violencia, de acuerdo con los análisis de Tocqueville, han sido experiencias de un totalitarismo nacionalista —también el comunista— tosco e imperfecto, en las que el Estado ocupó el lugar de Dios. Lo había dicho el rival alemán de Marx, Fernando Lasalle, el fundador de la socialdemocracia: «el Estado es Dios», dando así fe de la si-

tuación en que empezaba a encontrarse el espíritu europeo después de 1848 y anunciando al mismo tiempo el estatismo, cuyo evangelio, decía cáusticamente Jean Cau, es el socialismo. El Estado Monstruo de Nietzsche, el Estado Minotauro de Jouvenel, el Estado Total de Schmitt, el Estado de Bienestar de Keynes entrevisto por Tocqueville, se presentaron como único horizonte de la vida.

Mientras la Iglesia tuvo suficiente autoridad, el Estado se ajustó al *êthos* de la sociedad, aunque fuese introduciendo poco a poco el suyo, el del poder. Mas el Estado Minotauro en cualquiera de sus formas es ya un Estado Nihilista, que da la impresión de ser un Estado Anarquista. Sin embargo, decía Jünger, al nihilismo «le gusta el orden», y el Estado, una forma de orden, es un objeto nihilista. El Estado, inventado para dar seguridad, rebasadas todas las barreras, entre las cuales la principal es el *êthos* o carácter colectivo, del que es custodio fundamental la familia apoyada en la propiedad, constituye hoy la fuente permanente de incertidumbre y de descivilización. No da seguridad, falsifica y aniquila las libertades y la *humanitas* aunque predica el humanitarismo; fomenta el amoralismo. Eugenio d'Ors tituló *Religio est libertas* un pequeño ensayo. La recuperación de las libertades y la *humanitas* depende de la religión. Tocqueville la consideraba indispensable en los regímenes políticos democráticos. En los países sovietizados, la religión fue el bastión de la libertad y la humanidad.

10. La deseuropeización de Europa

1.– El arrumbado Imperio soviético fue un empeño por conquistar y dominar la historia eliminando no sólo la Providencia sino el azar. Europa parece empeñada desde la Segunda Guerra Mundial en rechazar su propia historia: frecuentemente falsificada con versiones progresistas o bajo la presión del modo de pensamiento estatal, renuncia a heredarla como si quisiera volver a la Nada, tomándola como punto de partida. Mirando sólo a un presente de amor y rosas en el que no hubiera odio ni espinas, se desentiende de las posibilidades del futuro, pues «toda apelación al pasado es, sencillamente, una apelación apasionada al porvenir». El pasado y el futuro llegan siempre a interrogarse y a contestarse mutuamente por encima del presente. «Sólo el presente es sordo y ciego, obstinado y fanático», pero el fanatismo está condenado a traicionar todas aquellas causas a las que pretende servir. Porque es un oscurecimiento de la inteligencia y una impotencia de la razón, escribía G. de Reynold en la introducción a su obra *La formación de Europa.*[87]

En el *pathos* de la situación influye un complejo de inferioridad del europeo resultante de la vigorosa y muchas veces paroxística autocrítica. La autocrítica es una constante del pensamiento europeo. Pero desde hace dos siglos se complace en cultivar lo negativo y ver sólo este aspecto, no sin desorbitarlo. Esta crítica permanente, acentuada en antiguas trincheras muy eficazmente por el romanticis-

mo[88] con su desolador y desintegrador ocasionalismo subjetivista, ha difundido una actitud frente a la tradición europea que encubre el pesimismo que, transformado en derrotismo, aboca finalmente al nihilismo. Tras el ataque sistemático del Estado socialdemócrata a la vida —aborto, eutanasia, experimentos genéticos—, a las formas naturales de convivencia —el fomento indiscriminado de las relaciones sexuales, la droga, la discriminación positiva a favor de determinados grupos—, a la familia —destrucción del matrimonio, legislación familiar, impuestos que socavan la propiedad—, la falsificación de la educación y de la historia, etc., con el pretexto de la emancipación y confundiendo la libertad con la independencia, alienta un gran odio y resentimiento contra la civilización europea y el cristianismo. «Occidente, reconoce Ratzinger en una reciente conferencia en el Senado italiano, siente un odio por sí mismo que es extraño y que sólo puede considerarse como algo patológico..., ya no se ama a sí mismo. Sólo ve de su propia historia lo que es censurable y destructivo, al tiempo que no es capaz de percibir lo que es grande y puro.» Ese odio va dirigido en último análisis contra la Iglesia, custodia mal que bien del *êthos* europeo. Aunque decadente, sigue siendo el gran rival del Minotauro.

2.– El nihilismo se relaciona como causa y consecuencia al mismo tiempo con la disolución de las creencias religiosas y la pérdida del sentido de la vida, sustituido por la búsqueda del sentido de la historia. A ello fue especial-

mente sensible la cultura alemana, que desde el siglo XIX ha predominado en Europa, lo que explica muchas cosas. «Creer en Dios, escribió L. Wittgenstein en su *Tagebücher* de 1914-1916, significa ver que la vida tiene un sentido.» Ludwig Klages veía en el nihilismo sin nombrarlo la rebelión del espíritu colectivo contra el alma individual. Carl J. Jung diagnosticó la pérdida del sentido de la vida como una causa principal del aumento de la neurosis —el sufrimiento del alma que no ha encontrado su sentido—, convertida en enfermedad social. Tras la experiencia del campo de concentración, Víctor Frankl dedicó su vida a desarrollar un método clínico —la logoterapia— para combatir su causa, el nihilismo, en las personas particulares: «el hombre está estructurado de tal manera que su constitución es simplemente inconcebible si no hay sentido».[89]

En la difusión del nihilismo evocado por Nietzsche, en acentuada progresión desde la época de entreguerras, tuvo mucho que ver el nacionalismo. El punto de inflexión de la desmoralización de Europa es el momento de la entrada de Estados Unidos en la contienda de 1914, cuyo trasfondo era el nacionalismo. Pero el puritanismo, con su visión radical del bien y el mal y su oposición al compromiso, tiene una gran influencia en la política exterior norteamericana, y Norteamérica se presentó como paladín de la moral. La guerra, un acto político, la continuación de la política por otros medios según Clausewitz, se transformó en una contienda ideológica y, por primera vez, no se con-

sideró al vencido un *justus hostis,* un enemigo justo, un adversario, y se le incriminó. Esto distorsionó la tradición europea de la política. Y el *êthos* sufrió un durísimo golpe al quedar la decisión sobre lo que es justo e injusto, moral e inmoral a merced de la voluntad de poder.

Quedaba expedito el camino al nihilismo. El nihilismo hizo su aparición política de dos maneras: como pacifismo y como nacionalismo radical sin fundamento, autorizado a cometer todos los excesos imaginables en nombre del pueblo, la raza, la clase o cualquier otra cosa, incluida la Humanidad. El pacifismo y el nacionalismo se alimentaron recíprocamente: a más nacionalismo más pacifismo y a más pacifismo más nacionalismo.

La concepción ideológica de la guerra y la pérdida del sentido de la política dominan ahora de tal modo, que ni siquiera es capaz de sustraerse a su influjo su adversario más natural, el clero cristiano, por decirlo de alguna manera, profesional del antinihilismo. El progresismo es el aspecto optimista externo del pesimismo del nihilismo. Pero parte del mismo colabora con entusiasmo en la difusión del lema progresista —contradictorio con su presentismo— «es moral lo que crea el futuro». Esto supone el abandono de la objetividad y de la tradición, con la agravante de que en el caso del clero la tradición es la vida misma de la Iglesia, parte fundamental del misterio de la Iglesia, por lo que tiene un carácter sacramental. Así, no son raros los eclesiásticos que en aras de un comunitarismo ni-

hilista fomentan los nacionalismos más radicales o simpatizan con ellos.

El sentimiento nacional se formó en torno a las monarquías de derecho divino. Empezó a despuntar en Francia en las controversias entre Felipe el Hermoso (1285-1314) y el papa Bonifacio VIII (1294-1303), afirmándose en el transcurso de la guerra de los cien años entre la monarquía francesa y la inglesa. La división religiosa de Europa, la acción de la Monarquías apoyadas en el Estado, los descubrimientos y el conocimiento de culturas extrañas suscitaron la conciencia de lo propio. El sentimiento nacional se politizó al sustituir la Revolución Francesa la forma de comunidad superior, universal, la Iglesia, el paradigma de toda comunidad, por la Nación, una unidad particular como el Estado, a la que trasladó, politizándola, los sentimientos comunitarios en torno a la Iglesia. Las bayonetas de Napoleón difundieron la doctrina nacional de la paz y la fraternidad. La escuela histórica dio cobertura intelectual al nacionalismo y la secularización, empezando en el aspecto material por la de los bienes eclesiásticos, que comenzó ya con la Reforma protestante, a la que siguieron el monopolio de la educación, el de la asistencia social, el de la cultura, lo favoreció. El nacionalismo exacerbado, que se expandió vigorosamente tras las revoluciones de 1848 coincidiendo con el comienzo de la difusión del nihilismo, fue ya una religión *Ersatz*, sustitutoria del cristianismo, una suerte de religión civil paganizante. El nacionalismo

es moral y políticamente el mayor enemigo del cristianismo, en tanto enfrenta directamente y sin alternativas el particularismo comunitarista más radical a su universalismo.

3.– Históricamente, el moderno nacionalismo radical, injustificado racionalmente cualesquiera que sean sus argumentos, incluso los religiosos, de los que abusan los clérigos nacionalistas, aunque es posible una teología de las naciones, constituye una regresión. Ni siquiera tiene que ver con el llamado derecho a la autodeterminación, un pseudoderecho secuela del principio hobbesiano de autoconservación; es sólo una de sus consecuencias. Emerge de una mezcolanza del abstracto sentimiento nacional más o menos emparentado con la antigua idea concreta de patria vinculada a la tierra, superándola, absorbiéndola, asumiéndola *(Aufhebung)* y degradándola, con el ideal abstracto de instituir un Estado propio, una comunidad formada por el Estado y la Nación, un Estado-Nación. Mas el patriotismo es desinteresado, mientras el nacionalismo, aunque sea moderado, está al servicio del egoísmo nacional, que cataliza o pretende catalizar. Realza la fuerza de la naturaleza contra el espíritu y la sumisión a ella del alma, operando como una religión pagana. Es una completa sumisión a la Naturaleza. Pues considera que lo que individualiza *naturalmente* a un grupo o colectividad singularizándolo como una comunidad radicalmente distinta a otros grupos

políticos, son la raza, la lengua, el folklore, una tradición inventada, etc.

Hasta ahora, la mejor síntesis de todo ello es la mezcla mítica que hizo el nacionalsocialismo de la sangre y la tierra (*Blut und Erde*), sobre la que se proponía fundar una nueva religión. El núcleo esencial de las religiones paganas es mítico y el mito se refiere a la naturaleza: se centra en el culto naturalista comunitario al propio grupo o colectividad simbolizado en los dioses. Y por cierto, el absurdo multiculturalismo de moda en Occidente, la civilización más mestiza que ha existido, es un nacionalismo limitado, cojo, *manqué,* inventado por pseudointelectuales que odian la cultura occidental: singulariza la sangre o la lengua sin poder combinarlas con la tierra poseída en exclusiva, como propia, en propiedad, al tener que compartirla con otros grupos o gentes.

Apoyado en el Estado, el nihilismo, acompañado del fatalismo según una observación de V. Frankl, se disfraza fácilmente de progresismo, cuya ética es la cinética (Sloterdijk), penetrando en todos los rincones de la sociedad europea. Desaparecidas prácticamente las ideologías, aunque el *pathos* y la estructura de estas últimas siga organizando el modo de pensamiento más extendido, en medio de la confusión existente en todas y cada una de las sociedades particulares de Europa, el fanatismo progresista, legitimado por la creencia de que es lo que encaja con el espíritu

abstracto de la «modernización», se impone a través de la actividad estatal en la cultura y en la política.

Es muy curioso que el estatismo europeo dirigido por el consenso socialdemócrata progresista, rivalizando con Estados Unidos, esté produciendo un nuevo imperialismo, frente al que empiezan a reaccionar airadamente los pueblos no europeos, entre ellos los musulmanes. Las diferencias entre derecha e izquierda son de matiz, mera rivalidad por disfrutar del poder; la primera es más cínica, la segunda más impúdica. Lo que prevalece es la socialdemocracia y para la teología de la ideocracia socialdemócrata, son reprobables los países que no impulsan el liberalismo *manqué*, el individualismo económico y permisivo, no se desarrollan económicamente y, en suma, no se secularizan o laicizan a su gusto. Es una nueva forma de imperialismo, puesto que, como ha estudiado Sh. N. Eisenstadt, son posibles diversas formas de modernidad, por lo que esa concepción no tiene razón ni derecho para reclamar el monopolio.

4.– La corrección política totalizante o totalitaria domina la situación, acalla las discrepancias y se considera la única voz legítima para gritarles consignas a las masas. *Ma dove si grida non è vera scienza*. En sí mismo, el progresismo, políticamente socialdemócrata, no es siquiera una ideología; es una actitud pseudoliberal amorfa, basada en el nihilismo epistemológico del individuo *manqué,* frustrado, cuyo ascenso en la modernidad *pari passu* con la democrati-

zación detectara Michael Oakeshott. Nada tiene que ver con la auténtica tradición liberal de la civilización europea,[90] que hunde sus raíces en la Edad Media. Trátase de una actitud coherente con el espíritu de la movilización total tan agudamente descrito por Jünger, que alcanzó la mayoría de edad en la Revolución Francesa como jacobinismo. Se esconde tras ella el vacío existencial debido a la pérdida de orientación, que es en el fondo la pérdida del sentido de la vida: constituye la expresión de un pensamiento confuso y resentido que reniega de todo e, intentando escapar del presente, en el que *malgré tout* se encuentra incardinado, rechaza sistemáticamente lo que procede del pasado, la herencia europea. Débese sin duda al clima progresista dominante la atrofia de la memoria señalada por Steiner, concomitante con la atrofia del sentido común debida a la combinación del artificialismo con el estatismo y la técnica.

«La modernización ha sustituido nuestras viejas tradiciones e identidades europeas por la movilización progresiva, lo más ajeno no nos es más extraño que aquello que hasta hace poco era lo propio», escribe P. Sloterdijk.[91] La consecuencia es que Europa reniega de su historia. Pero sin la historia no se puede hablar de Europa. Y la historia de Europa es en buena medida, a la verdad esencialmente, la de sus creencias religiosas. La actitud progresista responde, en último análisis, a una especie de mala conciencia, plasmada desde hace tiempo en lo que llamara Freud

«el malestar de la cultura». Mala conciencia que ahora se manifiesta, escribe P. Sloterdijk al comenzar su *Crítica de la razón cínica*,[92] como «un cinismo universal y difuso»

11. Las creencias tradicionales

1.– El momento presente es heredero, en muchas ideas, de la Ilustración, en actitudes, del Romanticismo. El resultado de la mezcla es el postmodernismo, en sí mismo una suerte de multiculturalismo, si con esta palabra se entiende la confluencia de ideas, actitudes y perspectivas distintas y contradictorias, característica del *pathos* romántico. En la mezcolanza hay que incluir el socialismo y, dentro de él, a una fórmula más extremada, el marxismo-leninismo cuya problemática pervive todavía: la disolución de las certezas primordiales del hombre sobre Dios, sobre sí mismo y sobre el universo, resume Ratzinger.[93] La disolución de los contenidos de la conciencia moral, su vaciamiento, es el centro de los problemas de hoy. En otras palabras, la disolución de las ideas-creencia.

Tras las ideas ocurrencia, las acciones, las instituciones, las formas de vida y de la cultura, se esconden las ideas-creencia a las que se debe el sentido de la realidad y la posibilidad de orientación en el mundo. Las creencias son un tipo de vigencias que se refieren a interpretaciones de la realidad.[94] Las creencias, que pertenecen a la colectividad, se inmiscuyen y entreveran, se traban en ilaciones oscuras y tenaces, «cuya legislación nos es desconocida». Son como el subsuelo bajo la superficie *en vigencia* que es

el *êthos,*[95] la morada humana, el espíritu común, lo que humaniza la existencia.[96] Las creencias configuran el sentido común de una colectividad, cuya destrucción sistemática, notó Whitehead, comenzó en el siglo XIX. Constituyen la base de nuestra vida, el terreno en que acontece, decía Ortega:[97] «Toda nuestra conducta, incluso la intelectual, depende de cuál sea el sistema de nuestras creencias auténticas.» Las creencias nos ponen delante lo que para nosotros es la realidad misma. De modo que si se disipan las creencias, no sólo sobreviene la confusión, intensificada por las ideas ocurrencia sin fundamento, ideas sin sustancia, abstractas, y por la democracia radical en tanto un régimen de opinión, sino la pérdida de la realidad, un hecho que ha sido constatado hace mucho tiempo, dentro del siglo XX, en Europa. Una consecuencia, se lamentaba Heidegger, de haber degrado el *êthos* o morada de lo ontológico a la moral.

La aceptación de la verdad es lo que da el sentido de la realidad a una cultura y hace posible la libertad: «la verdad os hará libres». Y en Europa, la verdad y la libertad de origen cristiano se han separado o tienden a separarse.

A la transformación esencial de la verdad corresponde la historia del arte occidental, decía por ejemplo Heidegger hablando de los griegos. Pero a medida que se evaporaba la verdad, el arte occidental, que se distinguía por su realismo, ha ido perdiendo las formas de representación de la realidad, deshumanizándose, haciéndose antirrealis-

ta. Se habla del fin de la historia del arte.[98] El hueco que han dejado las creencias asentadas en una concepción de la verdad no ha sido ocupado por ideas fértiles, suscitadoras de nuevas creencias, de un estilo. El progresismo intenta cubrir el *background* del nihilismo con diversos sucedáneos según las modas, como las bioideologías fragmentarias, las religiones orientales y otros credos, incluidos los pretendidamente científicos. Pero en el mejor de los casos, en las ideas ciertamente creadoras está ausente el estilo. «Cada artista contemporáneo, escribía Luis Díez del Corral, ha de ser un Robinson que rehaga el camino entero del arte.»[99]

3.– Para entender la realidad europea, importa ante todo encontrar las ideas en su origen, decía Jaspers. Son las ideas que se constituyen en las creencias que fertilizan y dan sentido a la vida y a las instituciones que, sin ellas, se reducen a meras formalidades. La fe religiosa opera, desde el punto de vista analítico, como una idea creencia fuerte, con la especificidad de que, al referirse al otro mundo, a la eternidad, reordena todas las demás creencias dándoles su realidad y su sentido. La clave de la comprensión de Europa, como la de cualquier cultura o civilización es, pues, la religión. Decía Tocqueville: «no hay casi acción humana, por particular que se la suponga, que no nazca de una idea muy general que los hombres han concebido de Dios, de sus relaciones con el género humano, de la naturaleza de su alma y de sus deberes hacia sus semejantes. No se puede

evitar que esas ideas sean la fuente común de donde surge todo lo demás. Por tanto, los hombres tienen un interés inmenso en concebir ideas muy firmes sobre Dios, su alma, sus deberes generales hacia su creador y sus semejantes, porque la duda sobre esos puntos dejaría al azar todas sus acciones y las condenaría, en cierto modo, al desorden y a la impotencia. Es esa la materia en la que resulta más importante que cada uno de nosotros tenga ideas sólidas y en la que, desgraciadamente, resulta muy difícil que cada uno, dejado a sí mismo y con el sólo esfuerzo de su razón, llegue a fijar sus ideas.»[100]

Y la religión es indiscutiblemente en Europa el cristianismo, aunque esté escindido y pueda haber otras religiones minoritarias. Si se quiere encontrar las *idées-mères* que han configurado y aún configuran su cultura y su civilización, habrá que buscarlas en el contexto de esa religión.

Así, a modo de ejemplo, se consideran en la tercera parte de este libro veinte ideas e instituciones de origen cristiano o configuradas o determinadas por el cristianismo, de cuya vigencia como ideas-creencia en el sentido orteguiano dependen los «hábitos y actitudes» a que se refiere Siedentop y las tendencias fundamentales que han contribuido decisivamente a configurar la visión y el concepto de una civilización europea. Civilización cuyo sentido y singularidad entre todas las civilizaciones sólo resulta inteligible teniendo en cuenta las ideas creencia que la im-

pregnan como sus presupuestos, como las *idées-mères* en las que descansa y de las que recibe su sentido.

El cristianismo ha sido durante largos siglos el modo decisivo de estar instalado el europeo en la realidad. Su decadencia o abandono exigiría al europeo un nuevo modo de instalación. Lo han intentado ya distintas modalidades del jacobinismo y el socialismo revolucionarios. Y el Estado Minotauro.

Segunda Parte
Consideraciones sobre la civilización y la religión en Europa

1. La situación

1.– La confusión es enorme. Lewis Mumford decía que hay dos mundos: el mundo interior de las ideas, los deseos y las imágenes y el mundo exterior, el de la realidad dura e inevitable. En cada hombre hay un hombre interior y un hombre exterior. El hombre interior, que según la religión bíblica es el verdadero hombre, imagen de Dios, y el hombre en cuanto naturaleza, en las condiciones actuales están en conflicto. Domina el subjetivismo; pero volcado a la exterioridad, el mundo interior se contradice continuamente con el mundo exterior por el que se deja llevar. En la confrontación, se pliega el hombre interior, debido a que la religión carece de la fuerza capaz de orientar las vidas individuales estableciendo la coherencia entre las ideas y los actos, racionalidad. En el fondo se trata del estado de la cultura, del que depende el de la civilización.

El historiador suizo Werner Naeff escribía en 1945: «Todos los grandes problemas de la historia europea se han suscitado al principio del siglo XVI, ninguno de ellos ha sido resuelto hasta ahora.»[1] En la ensimismada Europa de nuestros días siguen vigentes y agravados. Para entender la situación europea es preciso acudir a la historia.

La unidad del mundo se ha venido gestando desde tiempo inmemorial. Se aceleró cuando, representando a Europa, los pueblos peninsulares, portugueses y españoles, circunnavegaron la tierra, en la que ahora, impulsada de nuevo cuando ya estaba prácticamente consumada desde 1945 por la *pax americana,* existe una sola constelación política. Acontecimientos recientes, la acción del terrorismo islámico el 11 de septiembre de 2002 en Nueva York, los posteriores relacionados con ella, principalmente la guerra de Iraq, la antigua Mesopotamia, y el nuevo acto terrorista del 11 de marzo de 2004 en Madrid o el del 6 de septiembre en Beslan, Rusia, y el del día 9 en Yakarta, y el del 7 de julio de 2005 en Londres, han consumado y confirmado de manera irreversible la unidad política del mundo. También, el auge político e intelectual del nihilismo activo que alimenta el desafío terrorista planteando la posibilidad de una abstracta conflagración mundial.

El periodista francés Artur du Plessis, en un libro escrito antes del acontecimiento de Nueva York y publicado días después, pronosticaba un recrudecimiento del fanatismo y de la violencia, que unidos a una crisis económica peor que la de 1929 conducirían a la tercera guerra mundial, tantas veces anunciada.[2] Se olvida, por cierto, que el terrorismo como causa de guerras no constituye una novedad y que basa su confianza en el éxito en el pacifismo, un nihilismo pasivo. La última gran conflagración mundial fue suscitada por la existencia de dos Estados que practica-

ban el terrorismo en su interior, la Unión Soviética y el Estado Nacionalsocialista, y prosiguió luego como guerra fría contra el primero de ellos hasta 1989. En la guerra fría se defendió el mundo libre de la amenaza comunista gracias a que pudo sobreponerse al pacifismo, muy estimulado por todos los partidarios y admiradores de la Unión Soviética y del marxismo, con la paloma de Picasso como símbolo. En la guerra fría, en la que Europa —la Europa occidental—, bastante dividida internamente, colaboró o tuvo que colaborar con Estados Unidos, se decidió qué potencia dirigiría la «globalización».

No hay, pues, que olvidar que el terrorismo, cuyo espíritu romántico reflejara magistralmente Dostoiewski en *Los endemoniados* y en otras obras, se beneficia del nihilismo pasivo cuyo lema es «paz y seguridad»; *besser rot als tot* (mejor rojo que muerto) decían los pacifistas instigados por la propaganda soviética durante la guerra fría, una especie de «paz armada». Norteamérica e Inglaterra no cedieron ante la agresión terrorista y reaccionaron embarcándose en una especie de cruzada antiterrorista. En cambio en España, una sociedad europea muy minada por el estatismo socialdemócrata y la ideología europeísta, el terrorismo, incitado por el pacifismo, logró su primer gran triunfo político propiciando un cambio electoral de consecuencias imprevisibles, al vencer claramente en las elecciones el progresismo disfrazado de socialismo y otras máscaras ideológicas. El ejemplo arrastra y la actitud espa-

ñola se difunde. Los imitadores se justifican apelando a la vez al pacifismo y al antinorteamericanismo. Un dato muy importante para el porvenir es que sólo los Grandes Espacios —Estados Unidos, Rusia, China, India— parecen realmente decididos a resistir al pacifismo y al terrorismo. El nihilismo pasivo, mezclado con el hedonismo y justificado por el humanitarismo, da sentido al nihilismo activo de Al-Qaida y sus afines: «ella [Europa, dicen sus líderes] ama la vida y nosotros amamos la muerte». Una curiosidad más de la época es que la reorganización mundial de los poderes se está realizando en relación directa con el problema del terrorismo. Resulta difícil aventurar en qué lugar quedará Europa. Tal como están las cosas, es posible que quede al margen de la historia. De no producirse una variación histórica, todo apunta en ese sentido. Pero una variación histórica es una alteración de las creencias fundamentales y el problema es, justamente, que, en Europa, éstas no parecen existir o carecen de vigor, de vigencia.

2.– Así pues, al comenzar el siglo XXI, ha cambiado radicalmente el horizonte histórico, abriéndose forzosamente para todos los pueblos de la tierra nuevas posibilidades. Por lo pronto, sin ir más lejos, el asentamiento político del terrorismo plantea, sin alternativas, según Glucksmann, la necesidad de escoger entre el nihilismo, que se manifiesta en Occidente como progresismo pacifista, o la civilización.

Hay síntomas inquietantes de que según se está orientando últimamente la unidad de Europa como una receta

burocrática para mantener el *status quo* socialdemócrata, la gran solución política bajo la presión del pacifismo progresista parece consistir en imaginar un nuevo enemigo absoluto configurador *velis nolis* de la nueva Europa según la dialéctica amigo-enemigo en el seno de la civilización occidental —Norteamérica— y renunciar sin más al pasado. Pero es posible que la confusión tenga que ver con la posibilidad de que esté comenzando un nuevo tiempo-eje en la historia de la humanidad, considerado como probable por Jaspers, inventor del término,[3] debido a la difusión universal de la ciencia y la técnica. También Heidegger se preguntaba en *El habla de Anaximandro*: «¿Nos encontramos en vísperas de la transformación más colosal de nuestro tiempo?» Lo seguro es que se están alterando las viejas constantes históricas. Unido esto último a las nuevas comunicaciones y armamentos que siempre condicionan las relaciones y las ideas políticas, se están introduciendo variables decisivas para el porvenir, que no parece muy halagüeño, de Europa, tan postrada espiritualmente que es incapaz de renovar las generaciones de hombres.

Por unas y otras razones, resulta, pues, cada vez más acuciante para afrontar el futuro y las nuevas posibilidades históricas, la necesidad de precisar qué es y qué significa Europa como civilización desde el punto de vista histórico, en tanto aspira a unificarse políticamente. Así, para hacer una Constitución, si esta es imprescindible, hubiera sido deseable determinar previamente si cabe hablar de la

existencia de una Constitución europea material, sustancial, histórica, existencial, originaria y en qué consiste. Los fautores del texto constitucional quizá no se lo han planteado porque se encontraría conformada en lo esencial por ideas cristianas, como sugirió Coleridge en relación con el caso particular de Inglaterra, pudiendo decirse lo mismo en el de España y los otros países europeos.

Es decir, la pregunta por la identidad moral de Europa presupone una historia, puesto que Europa no es algo nuevo, inédito, un solar en el que construir como si no existiese nada previo o se hubiese «liberado» radicalmente y de pronto de su pasado, y con él del cristianismo; tampoco es un fenómeno natural o un lugar geográfico, aunque sea la geografía el terreno donde echa la historia sus raíces; o siquiera una economía o una tecnología. Europa es, ante todo, un concepto espiritual y cultural, una civilización, en cuya singularidad insistiera hace medio siglo Luis Díez del Corral en su célebre libro *El rapto de Europa*. La única civilización que ha aspirado a convertirse en universal desde el Renacimiento y a la que se debe la unidad del mundo. Indudablemente, impulsada por el cristianismo, religión capaz de adoptar diversas formas según las culturas sin merma de su sustancia, por lo que es *la* religión de Occidente y, a la vez, una religión mundial, a pesar de lo que llegó a sostener Troeltsch.

Esto es debido a su consustancial universalismo: «donde están dos o tres reunidos en Mi nombre, allí estoy yo en

medio de ellos» (Mt., 18,20); «enseñad a todas las naciones» (Mt. 28, 19). En último análisis, es la única religión mundial posible, aun con la reserva de idénticas pretensiones del islam. Más totalizante empero este último, es decir, más espacial —*dar al islam*, la casa del islam en lugar de la Iglesia— que universalista. El islam es a la vez religión, sociedad y política. Su objeto no es sólo intemporal sino también temporal. En 1943, afirmaba Hassan al-Banna, uno de los fundadores de los Hermanos Musulmanes egipcios en su *Carta de la enseñanza,* que la meta es la islamización del mundo.

Ahora, unas facciones —al menos por el momento— islámicas, que intelectualmente se han hecho eco inconsciente del fundamentalismo protestante norteamericano, pretenden movilizar al mundo musulmán. Para conseguirlo emplean el terror, dirigiéndolo principalmente contra Occidente, al que por su nihilismo pueden acusar sin temor a réplica de inmoralidad y ateísmo, aunque ese terrorismo constituya una consecuencia del nihilismo. Se olvida frecuentemente que no sólo ataca a Occidente, que tiene una tradición terrorista y su propio terrorismo, sino a todo el mundo, a los mismos musulmanes que no se someten o no comparten sus métodos.

Estos acontecimientos han puesto claramente a la luz del día la falta de identidad, consistencia y solidez de que adolece el Viejo Continente al comenzar el siglo XXI por su desprecio de la clíopolítica.

3.– La esencia de una civilización es siempre la cultura, palabra íntimamente relacionada con el culto en el preciso sentido de cultura espiritual en tanto creación humana. Y a este respecto, curiosamente, como si la política pudiese separarse de la cultura y en definitiva de la tradición —que constituye el meollo de las culturas que configuran las civilizaciones—, pese al tiempo transcurrido desde que se inició el proceso de unificación europea, no existen claras ideas concretas aplicables; tal vez, porque el modo de pensamiento dominante vagamente progresista considera la tradición sinónima de oscurantismo y, por tanto, es preciso abandonar la cultura que configuró a Europa como una civilización.

En último análisis, la unificación sólo puede ser política. Pero es evidente que también se adolece de ideas rectoras en este aspecto particular, puesto que la retórica de la democracia, aun tomando la democracia como una forma de religión, o la de los derechos humanos como dogmas de una religión de la humanidad, no cumplen esa función: «donde no hay dioses, decía Novalis, reinan fantasmas»; es decir, mitos y supersticiones. «Los dioses modernos, reflexionaba H. Rauschning, el contertulio de Hitler,[4] no son figuras (*Gestalten*) personales, sino abstracciones.» Inevitablemente, todo ello se relaciona muy principalmente con el estado de la religión europea o nominalmente predominante, el cristianismo, en la Europa actual de la que saldrá la del futuro. «Todo lo que desde hace casi dos milenios,

escribía H. Freyer hacia 1950 en su meditación historiológica,[5] ha crecido y prosperado a partir de él, es realidad histórica de primera categoría»: la doctrina cristiana y sus derivados filosóficos, la Iglesia como potencia que interviene, penetra, cultiva y lucha, las sectas y herejías como sus fecundas inquietudes, la cristiandad como el aire que envuelve todos los pensamientos europeos, incluso los más ateos. Los dogmas cristianos y su posible secularización o transformación en ética mundana que son las etapas salientes de la conciencia europea, que el suelo de Europa esté cubierto de la plenitud de figuras religiosas que ha producido el cristianismo, en fin, los escritos, imágenes, edificios, composiciones musicales, costumbres y cultos, todo ello constituye para Freyer citando a Dilthey, «la potencia que mantiene al cristianismo y su identidad con la historia de Europa. En realidad, la historia de Europa no puede escribirse en los siglos de la Edad Media y Moderna sin escribir la historia del cristianismo». «El concepto europeo de hombre está profundísimamente determinado por el cristianismo», decía Romano Guardini.[6] Los testimonios de autoridad al respecto son infinitos.

2. La civilización *en* Europa

1.– La situación de Europa puede calificarse sin mucha exageración de descivilizadora. Es manifiesto, hizo constar Husserl, que lo que está en juego bajo el rótulo de Europa es la unidad de una vida espiritual, de un hacer y de un crear. Acerca de Europa y el espíritu europeo se han dicho,

se dicen y se dirán muchas cosas; la literatura es interminable y en principio, si se considera en detalle, no parece existir demasiada unanimidad. En realidad, un orden cultural, si se ve como un todo, es un sistema organizado de diferencias que, cuanto más numerosas y variadas son, tanto más lo enriquecen. Y en Europa la variedad y los contrastes materiales y espirituales constituyen comparativamente uno de sus rasgos más llamativos.

Una de las características de la concepción europea de la historiología consiste precisamente en ser una articulación de diversidades, historia de múltiples formas de vida. Buscando una línea unitaria, la variedad y los contrastes llevan a decir que la tradición es el enemigo de la historia y a oponer la tradición a la historia: la tradición contra la historia (A. García Calvo). Hay en ello bastante razón: en sí misma, la tradición no es un producto cultural, sino una exigencia de lo que llamaba Évola *«la razza de lo spirito»*, que sería algo así como el sujeto de las civilizaciones y las culturas configurado fundamentalmente por el sistema de las ideas religiosas, según el escritor ruso K.N. Leontiev al estudiar en 1875 las relaciones entre el bizantinismo y el mundo eslavo.

No obstante, un problema del concepto de tradición es la confusión que en el mismo ha introducido el evolucionismo materialista o cientificista. Bajo su influjo, la historiografía progresista divulga un concepto antitradicional de Europa. Barruntándolo, Francisco Elías de Tejada

contraponía ya Europa como un resultado moderno a la Cristiandad.[7] En la Edad Media, la idea de Europa era ciertamente insignificante respecto a la de Cristiandad.

El calvinista Guizot sostenía algo así cuando en 1885 afirmaba que es evidente que hay una civilización europea: «que una cierta unidad resplandece en la civilización de los diversos Estados de Europa; que, a pesar de la gran diversidad de tiempos, lugares, circunstancias, dondequiera esta civilización deriva de hechos casi semejantes, se enlaza a los mismos principios y tiende a producir casi en todos los sitios análogos resultados. Hay, pues, una civilización europea» cuya historia «no puede ser extraída de uno solo de los Estados europeos. Si posee una unidad, su variedad no es menos prodigiosa; no se ha desarrollado toda entera en ningún país especial».[8] Para Guizot, los principios de esta civilización son la justicia, la legalidad, la publicidad y la libertad.[9]

Lo que da unidad a la variedad europea es sin duda el cristianismo, al ser una religión universal capaz de abarcar las diferencias, compatible con el pluralismo, por debajo de cuyos vaivenes se encuentra lo cristiano. Dénis de Rougemont, afirmaba en 1961 en un libro muy difundido, la existencia de una conciencia europea. Hace tiempo precisaba B. Voyenne que la idea de Europa es en realidad una idea de élites tras la cual late empero la dialéctica entre la autoridad espiritual y el poder temporal. Lo cierto es que la idea de Europa como una unidad se ha popularizado

tanto después de la segunda gran guerra civil europea, que Carl J. Friedrich escribió un libro sobre Europa como una nación en formación.

De momento, sólo parece haber dado lugar a una ideología un tanto vaga y confusa, la ideología europeísta, uno de cuyos ingredientes sustanciales es el humanitarismo pacifista. Más que inspirada por una tradición creadora, cumple la función, muy útil a las oligarquías dominantes, dada la vigencia del modo de pensamiento ideológico, de rellenar formalmente el hueco de las fenecidas ideologías totales.

2.– Sea lo que fuere, sólo un acuerdo mínimo acerca del ser de Europa, sobre la tradición europea y su naturaleza, puede permitir inferir las ideas rectoras de la Europa unida política y culturalmente de las que evidentemente adolece. Justo porque el estado de cosas habría llegado al punto de que no faltan pensadores, como el citado Romano Guardini o después Robert Spaemann, que sostienen que espiritualmente ya no existe Europa, al haber comenzado aquí lo que C.S. Lewis, llamaba hace ya bastantes años la abolición del hombre. Ratzinger admite en 2004, a propósito del matrimonio entre homosexuales, que estamos ante una disolución de la imagen del hombre. El cardenal Carlo Cafarra no se recató en decir en 1994 que la cultura europea actual consiste en gran medida en «la organización de la mentira», lo que equivale a la repulsa de la tradición que la constituye. Y, más recientemente, ante el de-

solador panorama que ofrece el sistema de referencias europeo, se pregunta J.B. Müller si todavía merecerá la pena redescubrir Europa —este autor dice Occidente— como un concepto de identidad.[10] En semejante contexto, se ha llegado también a afirmar —H. de Lubac ha resumido la idea, que considera «desastrosa»— que no tendría sentido ligar la suerte del cristianismo a la de Europa, cuyo declinar se cree percibir, «en un movimiento de repliegue desilusionado».[11]

El problema, según Guardini, es que Europa tiene que ser cristiana o dejará de ser en absoluto; sería una cosa muy diferente. Pero nadie suscribiría hoy las palabras de Guizot en 1885: «La civilización europea ha entrado, si se me permite decirlo, en la eterna verdad, en el plan de la Providencia y camina según las vías de Dios. Es el principio racional de su superioridad.» Mucha gente suscribiría más bien, alegrándose o lamentándolo, el lejano pesimismo del católico Franz von Baader en el escrito de 1825 sobre *La necesidad de una unión más íntima entre la ciencia y la religión*: «Actualmente ha desaparecido el prestigio de la religión.»«La duda en la capacidad redentora de esta religión [el cristianismo] es casi general.»

Evidencia a primera vista el carácter de la situación el hecho de que, según el sentido común, debiera ser indiscutible el reconocimiento público de que el cristianismo constituye uno de los elementos indispensables, si no el principal, para la comprensión del ser de Europa y, corre-

lativamente, la ordenación de su futuro. En la práctica, intelectualmente no es así, como se ha visto en las discusiones en torno a la Constitución europea, en la que casi es lo de menos que se invoque a Dios o al cristianismo: tampoco lo hacen todas las Constituciones particulares de los Estados europeos. Si no va a significar nada, es preferible omitir la referencia a lo religioso. Eso dejaría más libre a la religión, mientras que la mención sería gravemente engañosa y tranquilizante al enmascarar la realidad de la situación, si es que Europa verdaderamente ha dejado de ser cristiana, igual que dijera el jacobino Azaña anticipándose en 1931 en el caso particular de España, que esta nación europea había dejado de ser católica. Una obsesión de la izquierda.

3.– Muchos prejuicios, intereses y actitudes se oponen a la alusión a Dios, al cristianismo o a ambos. Las resume el análisis de la situación espiritual e intelectual del Viejo Continente tras las dos grandes guerras civiles del siglo XX, una consecuencia final, vista con perspectiva histórica, de lo que desde el famoso libro de Paul Hazard se llama la crisis de la conciencia europea, un giro que comenzaría entre 1680 y 1715. En estos años, en los que se afirmó definitivamente el Estado, Europa, de ser una civilización orientada por la idea de deber como justificación de la libertad, empezó a ser una civilización orientada por la idea de derechos frente al absolutismo estatal como si la libertad se redujese a ellos. Eso trastrocó, por ejemplo, la idea de man-

do. El mando se concebía anteriormente como el ejercicio de un deber: de ahí la literatura de los espejos de príncipes. Ocurría lo mismo con la obediencia. «Es necesario someterse, no sólo por temor al castigo, sino también por motivos de conciencia», decía San Pablo a los romanos (3,5). Desde ahora, el mando se concebirá como un derecho a limitar la libertad para exigir la obediencia; y frente a él, se empezaron a reivindicar derechos. La revolución norteamericana ya se planteó a medias como un deber de defender las libertades. La francesa como la defensa de un derecho, el derecho a la desobediencia. Todo ello bajo el influjo del contractualismo que sustituyó los deberes por los derechos a partir de lo que establece como principal derecho natural, fuente y raíz de todos los demás: el derecho a conservar la propia vida, raíz del hedonismo político.

Según Müller-Armack, también había comenzado en ese momento la fabricación de ídolos paralelamente a la transferencia de la fe eclesiástica a nuevos campos. Sin duda, contribuyeron poderosamente tanto el hecho de que comenzara a difundirse universalmente la civilización europea, como la aparición del Estado-Nación, radicalmente particularista y homogeneizador, al politizar o «nacionalizar» el Estado a la sociedad.

4.– La anomia y la desintegración cultural y las difundidas actitudes nihilistas que se observan en Europa bajo distintas máscaras pueden anunciar el agotamiento de los

recursos espirituales de su civilización, abrumada por la marea de los derechos que las abstractas éticas del deber como la kantiana no han conseguido contener. Se intenta compensar el déficit religioso con la ética. Pero la ética suele ser siempre un campo de Agramante, en el fondo más pretencioso que efectivo. Mucho más cuando se trata de éticas desconectadas de la religión.

La causa de su actual auge estriba en que se ha notado desde hace tiempo la ausencia de un centro espiritual, con la consiguiente desaparición de la unidad del *êthos*. Esto se aprecia en el estilo, muy claramente en el arte, en el que predominan y dan el tono modas efímeras, tal como lo describe Lipovetsky. Irónicamente, se podría compartir el optimismo de Novalis, para quien «una verdadera anarquía es el elemento generador de la religión»[12] ante la necesidad de encontrar un medio de socialización, principios de convivencia con vigencia, como decía Ortega, a los que recurrir. Puesto que la religión es el lazo socializador por excelencia. Sin embargo, la crítica al cristianismo está muy arraigada en la idea que bastantes europeos se forman de la civilización.

5.– La corriente ilustrada que resultó ser más influyente a la larga, entre la que había una buena proporción de eclesiásticos, empezó a plantearse la singularidad de Europa al caer en la cuenta del impulso que había cobrado en los tiempos modernos lo que se empezó a llamar la *civilización*. Esta palabra y el término *cultura* entraron en el uso

corriente en el siglo XVIII. Los antiguos y los medievales llamaban régimen a lo que después se llamó civilización. Los italianos del Renacimiento hablaban de la *civiltà,* palabra que había usado Dante, y los franceses de *civilitè*. Según Federico Chabod, sólo significaban costumbres civilizadas, un aspecto restringido en el que todavía utilizó Guizot, quizá por última vez, la palabra civilización. Hacia 1732, civilización designaba en Francia un acto judicial que convierte en civil un proceso criminal y, al parecer, Adam Ferguson y Mirabeau padre la emplearon al mismo tiempo para designar actos que, considerados desde siempre penales, pasaban a considerarse de derecho civil. Descartes había contrapuesto lo *civilisé* a lo salvaje y en este sentido se pensaba en el siglo XVIII que sólo Europa era civilizada en contraposición a la «barbarie». La idea del «paso a un estado civilizado» apareció en 1752 con Turgot, y Condorcet amplió y fijó el sentido de la palabra civilización. Con el término civilización, escribía Norbert Elias, «trata la sociedad occidental de caracterizar aquello que expresa su peculiaridad y de lo que se siente orgullosa: el grado alcanzado por su técnica, sus modales, el desarrollo de sus conocimientos científicos, su concepción del mundo y muchas otras cosas».[13]

Pero la palabra cultura, comenta J. Barzun, significaba hasta hace pocos años dos o tres cosas relacionadas entre sí fácilmente comprensibles y diferenciables: «hoy es un componente de una jerga multiuso que abarca un batibu-

rrillo de cosas que se superponen entre sí.».[14] Cultura viene del latín *colere*, cultivar, por ejemplo, un campo, sentido en el que aparece como una transformación de la naturaleza debido a la acción humana. Cicerón dijo que la *cultura animi filosofia est*, pero se cree que debió ser el humanista y pedagogo Luis Vives quien empleó primero la expresión *cultura animi*, cultura del alma, en un sentido parecido al actual.[15]

Moses Mendelssohn escribía en la *Berliner Monatsschrift* de 1784 que en el idioma alemán la palabra cultura era una recién llegada que la gente común apenas entiende.

Cultura y civilización fueron durante algún tiempo cultismos, palabras abstractas pertenecientes al mundo de las ideas ocurrencia. Se utilizaron como sinónimas y así las empleó Hegel.

En Alemania empezaron a tener más tarde connotaciones distintas. A partir de Spengler, Tönnies y el hermano de Max Weber, Alfred, se reservó cultura para designar el conjunto de principios ideales y productos espirituales y civilización para los productos técnicos y materiales.

En fin, Max Nordau, al comenzar su libro *La esencia de la civilización*,[16] contraponía civilización y naturaleza: civilización, en su más amplio sentido, «significa el conjunto de instituciones que la humanidad ha establecido para afirmarse a sí misma, en medio y en contra de la naturaleza». En cambio, cultura no se contrapone a naturaleza sino que

se le superpone en el sentido aristotélico de una segunda naturaleza, el medio propio del hombre y en el que vive el hombre. Eugenio d'Ors tenía una interesante definición de la cultura: «Cultura es el estado de un grupo humano doblemente provisto de la conciencia de una solidaridad en el tiempo y de una superior solidaridad en el espacio.» Decía d'Ors que no vería un grave inconveniente en hacer equivalentes civilización y cultura, pero sería preferible llamar civilizaciones a las tradiciones localizadas. Existirían, pues, muchas civilizaciones, pero no hay ni puede haber más que una cultura.[17] Por eso no tiene sentido el nacionalismo cultural.

3. La civilización y el cristianismo

1.– Lo importante es que, bajo la influencia de la industrialización, la comparación con otras culturas como la amerindia y la china, e ideas sacadas de ellas como el mito del buen salvaje, la escuela histórica que proporcionó un abundante arsenal *ad hoc*, etc., la civilización pasó de entenderse como suavización de las costumbres o en contraposición a barbarie, a ser una suerte de tendencia o ley histórica, cuyo fruto superior fueron las filosofías joaquinitas de la historia. Se achacó el auge de la civilización a una tendencia del espíritu humano, asunto que en modo alguno es exclusivamente histórico o teológico, consistiendo en esto la aportación principal de las «luces» en cuanto críticas del cristianismo u opuestas a él. El cristianismo se comparó así con otras religiones, y, utilizando la idea de

una religión natural, se le negó poco a poco una especial influencia en la cultura y la civilización europeas. Esa tímida corriente ilustrada se hizo todopoderosa con la revolución e infirió que la civilización se debía al declinar de la fe, por lo que se consideró que constituía un obstáculo para el proceso civilizador. Es decir, la civilización y la cultura, esta última bastante más tarde, empezaron a considerarse en Europa hechos independientes de la religión e incluso opuestos a ella. Es más, la convicción de la evidente superioridad de la civilización europea sobre otras culturas y civilizaciones, que justificó lo que se llamó «la carga del hombre blanco», una legitimación del imperialismo, se achacó a la influencia nefasta en ellas de la religión, superada en cambio en Europa. En resumen, el auge de la civilización se concibió en detrimento de la religión, siendo esta la causa de que la idea de civilización se tornara incompatible y adversaria del cristianismo. Tal es la esencia de la modernización en cuanto contrapuesta a la religión.

Entre las aproximadamente siete mil y pico religiones que se han contado, se destaca empero por su singularidad la cristiana. Singularidad que ha transmitido a Europa, como se puede advertir en muy diversos aspectos, no todos estrictamente religiosos o teológicos. En realidad, debiera ser un argumento a su favor. El gran filósofo Alfred Whitehead vinculaba sin reservas la religión cristiana y el progreso de la humanidad: «Podría definirse el progreso de la humanidad, escribió en *Aventuras de las ideas*,[18] como el

proceso de ir transformando la sociedad de manera que se hagan cada vez más practicables para sus individuos los ideales cristianos originales.» El mismo pensamiento moderno, al que se atribuye ser la causa de la crisis presente —injustamente, si sólo se atiende a determinados aspectos—, se apoya firmemente en el pensamiento cristiano medieval, muchas de cuyas posibilidades desarrolla. Y buena parte de las tendencias e ideas anticristianas se asientan en último análisis en el propio cristianismo.[19] Para bien o para mal, el cristianismo está siempre detrás de lo europeo. Incluso en el presente desapego de sus raíces cristianas por secularización o mundanización de sus conceptos e impulsos, en los que se fundan poderosas actitudes secularistas.[20]

2.– El predominio de la historiografía nacionalista, impulsada por el historicismo desde el siglo XIX, unida a la ideológica, sobreabundante en el XX, ha tenido mucha influencia en el oscurecimiento y la tergiversación de la herencia europea, así como en la falta de una historia europea unitaria. Puesto que, efectivamente, una de las características de Europa consiste en que geográfica, étnica, económica, política, confesionalmente, y, en definitiva, culturalmente, es sumamente plural y diversa, la historiografía, «la exploración informativa de la historia», decía Heidegger, se ha inclinado por comodidad, aunque no sólo por eso, a escribir rutinariamente historias nacionales perdiéndose en gran medida la visión de una historia eu-

ropea. Por ejemplo, se dejó de lado la conexión de las historias nacionales con la de las demás naciones. Hecho no curado sino agravado por la instrumentación de la historia al servicio de la ideología, principalmente la marxista o la progresista, que, *contrario sensu*, se desentienden de las particularidades. La versión progresista es especialmente vaga y difusa, en su trasfondo, una actitud pesimista, que desconfiando de Europa, se asienta en último análisis en una oposición anarquizante a lo establecido y a la tradición que constituye el meollo de la historia. En su extremo están el nihilismo y sus secuelas como *pathos* de la falta de sentido y afán de destruir.

Se echa de menos una concepción europea de la historia de Europa. No es un tema menor ni inocente. Romain Rolland intentó mostrar en 1914 el carácter unitario de la cultura europea y fue recriminado por ello. Díez del Corral abordó hace tiempo, desde una perspectiva española, en *El rapto de Europa* y *Del nuevo al viejo mundo,*[21] la posibilidad de una historia europea de Europa. Y, como acaban de sugerir Ch.-Olivier Carbonell y sus colaboradores, parece perfectamente posible pensar y hacer una *Historia europea de Europa*, una historia en común de sus pueblos y naciones arrancando de sus orígenes medievales.[22] Sin lo último resultaría imposible, pero constituyen un grave obstáculo los extendidos prejuicios contra la Edad Media.[23] En ellos influye mucho la mentalidad estatista.

Por cierto, es de notar, que si los humanistas del Renacimiento, entusiasmados con la cultura clásica, divulgaron la imagen oscurantista de la Edad Media en contraste con su época, en cambio, los escritores liberales Locke, Montesquieu, Constant, Guizot o Tocqueville u Ortega suelen tomar como referente a la Edad Media como origen de las libertades y de la historia europea. En la historiografía, los ingleses H. Belloc, G.K. Chesterton, que no era historiador, Ch. Dawson, se situaron siempre en esta perspectiva de una historia europea de Europa, concediendo la mayor importancia a aquellos tiempos. Sus escritos siguen siendo muy pertinentes.

Entre los prejuicios sobre la posibilidad de una historia europea de Europa, cuenta mucho el que, si se busca un denominador espiritual unificador, éste no parece que pueda ser otro que el cristianismo, al que le debería también su carácter, de modo muy principal por esa cualidad de que al ser una religión universalista, «católica», puede acoger sin reservas la variedad. El sugestivo pensador italiano Rosmini sostenía explícitamente que la civilización europea es hija del pensamiento católico medieval, lo que, en la medida en que es exacto, tropieza todavía con más prejuicios acumulados. En contraste, el francés Jacques Maritain, cuya influencia en medios cristianos, especialmente entre los católicos, ha sido muy grande y a la larga más bien negativa, interpretó la proclamación del reinado universal de Cristo en la encíclica *Quas primas* del papa Pío

XI —que sienta, según Álvaro d'Ors los principios de una posible teología política católica— distinguiendo dos formas de cristiandad: una obsoleta, vinculada a la cristiandad medieval («cristiandad sacral»), y otra, una «ciudad laica vitalmente cristiana».[24]

Resumiendo, cabe afirmar, sin necesidad de muchas precisiones, que la historia de Occidente, que incluye la de Europa, es la historia del *êthos* cristiano, como sostiene R. Spaemann. Para este pensador alemán quizá fuese preferible hablar actualmente de postcristiandad en vez de postcristianismo; en este caso, puesto que ya se habla de transmodernidad, habría que empezar a decir transcristiandad, sustituyendo lo *trans* a lo *post*.

4. La autocrítica europea

1.– Una característica del pensamiento europeo es efectivamente la autocrítica. Desde luego, por la herencia griega, pero sobre todo porque el cristianismo es por naturaleza crítico frente al mundo, lo que incluye su propia autocrítica por sus insuficiencias, sus desviaciones, sus omisiones. Es impensable que los griegos hiciesen una crítica de la misma razón como la que han hecho los europeos. El tipo de crítica naturalista de la tradición clásica sirvió históricamente, mientras tuvo suficiente vigor, para moderar el espíritu crítico suscitado por el cristianismo asentado en la fe, que llega a cuestionar la legitimidad de la racionalidad. *Die Vernunft ist eine Hure*, la razón es una prostituta, según el *dictum* de Lutero. Y recuérdese a Pascal, un pensa-

dor bien cristiano. Se debe al cristianismo, atestiguaba Husserl en la revista japonesa *The Kaizo* (*Renovación*) entre 1922 y 1924, «la fe en que a la cultura europea no le es dado conformarse; en que parece que debe ser reformada por la razón y la voluntad del hombre». Lo grave es que a ese espíritu autocrítico se le añadiese el pesimismo romántico y se tiñese de un agudo sentimiento de autoculpabilidad tras la guerra del 14 y Europa perdiese la fe en sí misma. La esperanza es correlativa a la fe y la desesperación acabó manifestándose como la necesidad imperiosa de liberar *manu militari* a Europa de su pasado y del cristianismo con sus pretensiones de dominación, aunque descansen legítimamente, apunta Ratzinger, en su convicción de poseer la verdad. La desesperanza avivó y avigoró las corrientes bolcheviques, fascistas y nacionalsocialistas, ramas del socialismo. Este último emergió de la actitud y el pensamiento románticos.

En aquéllas se unieron el nacionalismo, el constructivismo, el nihilismo, el colectivismo, el secularismo, etc., con afán de predominar políticamente frente al cristianismo. En tanto se presentaron formalmente más como innovadoras que como renovadoras, pueden sintetizarse todas ellas como pensamiento o ideología progresista moralizante creyente en la posibilidad de la emancipación *en arrière pensée*. Con el paso del tiempo y la decadencia de esas ideologías concretas, se divulgó el espíritu progresista, una actitud ambigua en la que se condensan como tópicos aque-

llas tendencias del pensamiento y las abundantes bioideologías posteriores. Caracterizado paradójicamente por que, instalado cómodamente en el presente desprecia las vigencias sociales, que son de origen histórico, menosprecia el pasado sin inquietarse por el futuro decía Ortega, produce la atrofia de la inteligencia y ésta a su vez la de la memoria y el sentido común. Así se comprende que la religión no se tenga suficientemente en cuenta, ni siquiera históricamente, no ya en el texto de la Constitución, que es lo de menos, sino en la práctica, si es que todavía conserva la capacidad de influir.

Bajo la influencia del moralismo protestante, cierta crítica ilustrada casi había reducido en cierto modo el cristianismo a la moral o simplemente lo cambió por ella, aunque su influjo en el pueblo fue muy escaso. Como dijo Nietzsche —teniendo seguramente en cuenta las palabras de Goethe «todas las reglas morales se reducen a una: la verdad»—, «el que desecha a Dios se agarra tanto más fuertemente a la creencia en la moral». «Toda valoración moral (como, por ejemplo, el budismo),[25] escribió en el mismo lugar, termina en nihilismo: ¡éste es el porvenir de

Europa! Se cree poder construir un moralismo sin fondo religioso, pero esto abre el camino al nihilismo. En la religión falta la necesidad de consideraciones creadoras de normas morales.»[26] Es significativo que en el vacío religioso actual proliferen las propuestas constructivistas de complacientes éticas mínimas, una suerte de éticas de la

satisfacción que en el fondo no son más que éticas de la tristeza, deontologías y cosas por el estilo. Por supuesto, como propuestas, palabra en auge en el mundo filosófico dominado por el inseguro colectivismo que suscita el pensamiento débil, pidiendo permiso por la osadía de proponer algo, en modo alguno afirmarlo.

Ahora bien, el núcleo esencial de la religión nada tiene que ver con la moral. Cuando una religión se contrae a la moral, acaba reduciéndose a formalidades y pierde su fuerza y vitalidad. Fue así como, con cierta lógica, la concepción de Europa como civilización prescindió en el siglo XIX del cristianismo, como si lo divino —en términos seculares, el mundo del espíritu— no formase parte de la civilización, lo que llevó a separar esta última de la cultura. No faltó quien argumentase que sólo en la época del Renacimiento se dio la coincidencia entre el hecho cristiano y el europeo. Esto también ha afectado gravemente en otro sentido a la historiografía, incapacitándola, a pesar de su pretendida cientificidad, para comprender lo histórico. El ansia de cientificidad, la búsqueda de la racionalidad en la historia, contribuyó poderosamente a que se prescindiese de la importancia de la religión y se adoptase una actitud crítica hacia ella por considerarla irracional, pasadista, de épocas no racionales, en definitiva, mitología. El positivismo, como es notorio en Comte, su padre fundador, descansa en esa convicción. En el siglo XX se habló ya, para marcar

las distancias, de civilización occidental y en su segunda mitad se empezó a hablar de civilización postcristiana.

2.– El resultado es que, en los albores del siglo XXI, el cristianismo no constituye un sistema de referencias de la civilización ni de la cultura y menos aún, por tanto, de la política europea. El conflicto con el islam parece estar resucitando polémicamente, tímidamente por ahora entre cierta *intelligentzia*, el interés por el cristianismo como problema intelectual —el inmoralismo de Europa, que critican los musulmanes— y religioso —la debilidad del cristianismo y su utilidad— y, desde luego, como problema político.[27]

Pequeños grupos dispersos hablan de la necesidad de una Europa cristiana para afrontar el renacimiento islámico. Quizá con más insistencia y vigor en las naciones eslavas que ahora se incorporan a Europa. Se dice, y se espera, que el integralismo católico de las Iglesias de la Europa medio-oriental, curtidas en la resistencia frente al marxismo, pueda aportar nuevas fuerzas. Pero algunas de ellas, como la checa, estén sumamente debilitadas a causa del marxismo-leninismo y, sobre todo, del nacionalismo.

No obstante, a pesar de los golpes recibidos, prevalece el pensamiento secularista laicista ligado al progresismo cientificista y al espíritu de bienestar —el equivalente contemporáneo de la «ciudad de los cerdos» de Platón—, cuya influencia en el destino de la democracia tanto temía Tocqueville. Al *esprit du bien-ètre* no le preocupa la libertad sino la comodidad, e, invocando la neutralidad laicista, los

«fanáticos antifanáticos», como decía Georges Gusdorf de Voltaire, aprovechan la ocasión, presionando a la opinión pública y al Estado, para pedir la extirpación de la religión, y por supuesto de su enseñanza, al menos pública, como causa del fanatismo. El resultado es que se condena o prohibe como cuestión de Estado la exhibición de los símbolos religiosos cristianos complaciendo indirectamente a los musulmanes, que exigen por ejemplo que se quiten los crucifijos de los lugares públicos, y a la ofensiva política, moral y religiosa del islam se contrapone una desvaída concepción religiosa de la democracia como plenitud de los tiempos,[28] que les hace sentirse a los europeos satisfechos de ser demócratas, tolerantes, seres perfectos, y, por tanto, conformistas.[29]

En la creencia fervorosa del irenista progresismo democrático, una cara amable del nihilismo, en la excelencia del mundo presente y la ilusión de que finalmente prevalecerá el bien, y en su oposición dogmática a las doctrinas del pecado y de la gracia, es posible reconocer en términos teológicos un renacimiento del viejo pelagianismo. Sin embargo, ya observó Tocqueville al respecto que «los pueblos religiosos son naturalmente fuertes precisamente allí donde los pueblos democráticos son débiles, lo que hace ver cuán importante es que los hombres conserven su religión al hacerse iguales».[30]

La palabra Europa había sido empleada por Orosio en el siglo v y después por Casiodoro. No deja de ser una coinci-

dencia —una *Zufälligkeit*, un azar, el tercer elemento de lo histórico— que la primera vez que, según consta, se habla de los europeos mencionando a Europa como una unidad, fuese precisamente en el relato de la batalla de Poitiers en el año 732. Se suele atribuir a esta batalla que Europa no haya sido musulmana. Alguna historiografía progresista disminuye su importancia e incluso niega que hubiera tenido lugar (quizá por coincidir con la fecha del centenario de la muerte de Mahoma en 632). El hecho probado es que el mozárabe español Isidoro Pacense escribió la crónica unos veinte años después del acontecimiento contraponiendo los victoriosos cristianos *europenses* a los árabes y africanos musulmanes.[31] A partir de Poitiers, Europa empezó a ser consciente de su identidad[32] y bien podría ocurrir ahora algo parecido. Tampoco deja de ser una coincidencia que el terrorismo de marzo de 2004 en Madrid sitúe de nuevo a España en el primer lugar frente a la presión musulmana, también por evidentes razones geopolíticas. España es Al-Andalus en la terminología árabe. Los musulmanes la consideran parte del islam, de *al dar al islam,* tierra a reconquistar para su fe. No es una ley, pero la historia se repite. La Edad Media europea, insistían Huizinga, Ortega y otros, es inseparable de la civilización islámica, firmemente asentada en la otra orilla del viejo *Mare nostrum*. ¿Volverá a repetirse en otras dimensiones, en el contexto de una sola constelación política mundial?

3.– Sin pretender abordar aquí el examen detallado de las posibles causas concretas de la situación de la religión tradicional de Europa en sus distintas versiones confesionales, si es correcta la impresión de su desmoronamiento, declive o decadencia —al menos como impresión es indudable—, resulta indiscutible que muchos de los factores que vienen a ser como el resorte vital de esta civilización son *velis nolis* de origen cristiano. Lo que no significa que formen parte de la doctrina cristiana. Mas es igualmente evidente que, en la actualidad, aparte del laicismo político, por un lado, el pluralismo combinado con el multiculturalismo —de origen norteamericano, Norteamérica es un Continente el doble de grande que Europa excluida Rusia —, una suerte de tribalismo pseudoilustrado, favorece de suyo la eliminación en el imaginario «proyecto» político europeo de toda consideración religiosa y de todo lo tradicional. Y, por otro lado, si bien las ideologías políticas propiamente dichas están en una crisis terminal, el esquizofrénico modo de pensamiento imperante, militantemente constructivista y antitradicional, con lo que es al mismo tiempo desconstructivista, un eco del contractualismo político, es todavía muy fuerte: *du passé faisons table rase!*, se canta en La Internacional; *Plus de Pères!* decía en 1852 con el mismo espíritu nada menos que el historiador Michelet; «*Il faut recommencer à zero»,* proclamó Le Corbusier en los albores del siglo xx. Más positivos, ¡hay que lograr que «todo el mundo sea un artista»!, pedían, entre otras cosas,

unos manifestantes de Chicago en los años sesenta. Con la peculiaridad de que las ideologías dominantes de las que se ha nutrido el siglo han sido ideologías ateas o adversas en mayor o menor grado a la religión. Ellas mismas han funcionado como gnosis para el pueblo en muchos casos, por ejemplo, en el del marxismo. Vistas por los intelectuales como el último grito de la modernidad, se difundieron como religiones políticas,[33] con la pretensión, no siempre reconocida, de sustituir a la religión. En la lucha política, han contagiado además a las ideologías opuestas; y éstas han acentuado o radicalizado su laicidad estatista operando como disolventes, quizá principales desde el punto de vista político, del cristianismo; un caso muy claro es el de la democracia cristiana y sus afines.[34] Y si bien es cierto que han periclitado las ideologías concretas quedando apenas residuos y derivaciones en el sentido de Pareto, hay que insistir una vez más en que subsiste, no obstante, muy difundido, el modo de pensamiento ideológico; así, hay todavía partidos influyentes y muchas gentes, tanto apolíticas como militantes políticos, para las que la oposición a toda religión, considerándola, por decirlo rápidamente con una frase célebre, el «opio del pueblo», constituye una parte sustancial de su credo. Sin embargo, puede haber muchos opios del pueblo, de mayor o menor entidad. Entre los de mayor entidad, para Jean Cau, el opio del pueblo era el igualitarismo; para Simone Weil, «no es la re-

ligión sino la revolución el opio del pueblo»; hoy el opio del pueblo es el sexo.

4.– No es ocioso recordar que Gramsci, un pensador secundario sumamente influyente, pensaba que el marxismo sólo podría triunfar si se eliminaba la religión cristiana. Por ello propugnó con éxito la alianza del marxismo con el progresismo para dar la batalla por la cultura que debilitase esta fe religiosa. 1960 fue un año crítico. Según Ch. Taylor, en esta década comenzó la nueva revolución individualizadora, que agrega al individualismo moral, espiritual e instrumental, un individualismo «expresivo».[35] La anarquizante revolución renovadora nihilista de mayo de 1968 fue la culminación del movimiento *hippy* y otros semejantes. Selló y difundió lúdicamente la combinación entre los marxismos leninistas, trotskistas, maoístas, etc. —reunidos bajo el denominador común de la religión como opio del pueblo—, el freudismo —una ciencia natural de la mente que ve la religión como una rama neurótica (es decir, que no quiere saber nada de la realidad) de la cultura— y el pseudoliberalismo progresista del historicismo nihilista. Por eso tuvo tanta influencia en ella la Escuela de Frankfurt, que intentó combinar, aunque no exactamente por razones tácticas como Gramsci, a Marx y a Freud sintetizados con Hegel. La revuelta del 68 expandió la «cultura de la autenticidad» —la expresión es de Taylor—, que sustituyó a lo que, en contraste, puede llamarse la cultura de la verdad, socavada desde el Romanticismo por las ideolo-

gías, el positivismo, el cientificismo, la técnica y la «barbarie del especialismo», el auge del hombre masa, etc.

Para entender esta revolución no basta aludir a la sociedad de consumo. Fue muy importante el cambio psicológico que tendría que producir necesariamente, según una fina observación de Julián Freund, la capacidad de la técnica para satisfacer las necesidades materiales: el aumento ilimitado de la producción anunciado por Saint-Simon, fascinado, cuenta él mismo en *La industria*, por lo que vio durante su estancia en Norteamérica. En el contexto de una sociedad «consumista», la revolución del 68 exigió por una parte la permisividad total: la libertad absoluta, irresponsable, la *libertas indifferentiae* que la teología reserva para Dios, en definitiva la independencia absoluta, y, yendo a la raíz de lo natural, reconvirtió la idea de revolución social, que constituye la causa principal de la politización contemporánea, en la de revolución sexual; convirtió en práctica y en creencia el «sexo cerebral» (D.H. Lawrence) —una obsesión sin pasión—, que comenzó en la *belle époque*, como revulsivo fundamental de los usos, costumbres y tradiciones.[36] La revolución de mayo del 68 ha contribuido poderosamente a imponer el clima intelectual, moral y estético del postmodernismo imperante en Europa. Cuyos rasgos más acusados son el pensamiento débil, que sustituye la eticidad por el moralismo emocional, y produce en las masas la atrofia de la inteligencia y la libertad compensadas con la independencia y lo lúdico: «lo que el mundo en-

tero quiere no es libertad sino emancipación y diversión», sentencia, pesimista, J.Barzun.

La *revolution introuvable* del 68, como la denominó R. Aron por su inanidad política, legitimó la confusión del afán de experiencias y novedades descrito por Hans Blumenberg,[37] con la banalización de la libertad. En el fondo, una libertad vacía como la postulada por el norteamericano Rorty, que da lugar a la «libertad caníbal» del todo vale, según una feliz expresión del teólogo norteamericano G. Weigel. Es una típica actitud romántica; es conocida la frase de Víctor Hugo, quien, recuerda Barzun, se jactaba de haber metido la gorra jacobina en el diccionario: «cualquier cosa que esté en la naturaleza está en el arte».

Mayo del 68 fue un estertor ludopático del irracionalismo romántico: «No conozco otro periodo de la historia de Francia, decía un testigo excepcional, Raymond Aron, que me haya producido el mismo sentimiento de que algo irracional estaba ocurriendo.» Ha sido el punto de inflexión de la transformación del socialismo en progresismo. Este último tiene la ventaja sobre el viejo socialismo de poder acoger bajo su rótulo, como una *complexio oppositorum*, las tendencias colectivistas de la izquierda y las individualistas de la derecha, asegurando así el *consenso* entre el ala izquierda y el ala derecha del Estado socialdemócrata.

5.– El postmodernismo como filosofía y su ideología política, el progresismo como pauta para la acción, no tienen una cosmovisión. Prevalece, pues —¿como en la Grecia he-

lenística?—, una romántica *freischwebende Intelligenz*, una inteligencia desligada, opuesta a toda *religio*, a toda vinculación, unión, ligazón; una inteligencia ganada por el aburrimiento. Gertrude Himmelfarb atacó muy duramente la filosofía postmoderna: «las bestias de la modernidad se han transformado en las bestias del postmodernismo». Pudiera ser empero que, como sugirió Hegel, el postmodernismo no sea sino la consciencia de una civilización que, agotadas sus posibilidades, se aproxima a su muerte. Por eso, postmoderno, se limita a ironizar Peter Sloterdijk, no puede ser un término para designar una época con pretensiones de entidad histórico-filosófica, sino, simplemente, un índice para sublimes reflexiones. La postmodernidad se nos revelaría entonces «como una oración fúnebre dicha por el muerto». Lo esencial de la cultura postmoderna no deja de ser una mezcolanza de tópicos de la Ilustración y el Romanticismo con el resultado, dijo Gertrud Stein, de que «en el siglo xx nada está de acuerdo con nada». Lo postmoderno evoca una cierta predisposición helenística a la trivialización de la cultura.

Por cierto que Spaemann también sugiere decir tardomodernidad mejor que postmodernidad. Seguramente con razón, pues, a fin de cuentas, el postmodernismo y su pensamiento débil son la última y definitiva consecuencia de los dos principios protestantes radicalmente mundanizados por el romanticismo del libre examen y el sacerdocio universal de los cristianos, que imprimieron buena parte

de su carácter a la época moderna. Para Ayuso, es «la misma modernidad llevada a sus últimas consecuencias».[38] ¿No será más bien el Romanticismo?

Desde el punto de vista de la religión, la postmodernidad, en el sentido, si es legítimo, de un tiempo nuevo distinto a la modernidad, no es necesariamente anticristiana. En algunos aspectos relacionados con la religión parece ser más bien una metamorfosis del cristianismo no bien cristalizada.

6.– Vinculado el postmodernismo al movimiento del 68, concepto útil para fijar una línea divisoria, sus fuentes son, por supuesto, múltiples.

El 68 fue, por lo pronto, una salida, en el ambiente de la guerra fría, de las tensiones acumuladas entre las dos guerras mundiales aplazada por la Segunda Guerra Mundial; algunas venían de muy atrás. Fermentaron empero con un aura de romanticismo. Dada su inanidad intelectual, fue sobre todo un estado de ánimo que se convirtió en una moda y creó, o mejor, legitimó un pseudoestilo cultural que también venía de antes.

Simmel había detectado tempranamente una *Zerstörunglust* (ansia de destruir) en la cultura europea, y el 68 se aprestó a la tarea de demolición. Quizá como una causa-efecto muy importante del resentimiento del individuo *manqué* de la época moderna[39] y a la vulgarización de un cierto odio heredado de la ideología, que, de suyo, por su

componente utópico, se caracteriza por el odio a la realidad, que anhela transformar radicalmente partiendo del vacío, de la Nada: una suerte de *nostalgie de la boue* frente a la civilización occidental.

Es obvio, y no hace falta mostrarlo aquí, que en la acentuación de la *malaise* de la cultura europea occidental y en las actitudes del 68 han tenido también un papel muy importante las críticas socialistas y anarquistas y el espíritu colectivista, antesala del comunitarismo, suscitado por el individualismo radical del contractualismo. Pero en la deriva de la conciencia europea en el siglo XIX hacia la pérdida de la realidad, apenas se ha empezado a estudiar la influencia rusa. No hay que pasar por alto la antigua contribución, anterior al marxismo bolchevique, de intelectuales —Bakunin, Herzen,...— y escritores rusos más o menos eslavófilos. Según Aldo Ferri,[40] las condensó el euro-asiático Nicolai Trubeckjoy en el libro concebido hacia 1910 y publicado en 1920, cuando todavía no estaba definido el sesgo del bolchevismo sobre Europa y la humanidad. En él, critica apasionadamente el «egocentrismo» de la cultura occidental, su pretendida universalidad y su imperialismo cultural. Para ese escritor, el cosmopolitismo europeo no es más que superracionalismo, «chovinismo romano-germánico». Por cierto, la idea de modernización fue importada de Rusia siguiendo el modelo de Pedro el Grande.

7.– Las condiciones que impone la modernización, según este ejemplo, hacen que el hombre pierda contacto con la

realidad metafísica. Combinados el odio, el resentimiento y la nostalgia alentados por un *pathos* romántico, se manifiestan en la cultura vertical como una voluntad de destrucción típicamente nihilista de las costumbres, usos, instituciones tradicionales y formas de vida europeos, del *êthos.* A decir verdad, es una especie de deseo consciente de autodestrucción —drogadicción, terrorismo, aborto, eutanasia...— que incluye al cristianismo aun en los casos en que no se dirige directamente contra él. Por supuesto, también es en el trasfondo una consecuencia del espíritu igualitario y la desconfianza que emana el contractualismo, rechazando la idea de una jerarquía entre las culturas y las civilizaciones. Quizá pudiera resumirse todo en la aludida «pérdida del sentido de la realidad»[41], según el diagnóstico emitido mucho antes de la *révolution introuvable* sobre la situación espiritual del europeo.[42] La palabra *realidad* en el sentido ontológico tradicional «es para los oídos modernos, dice Sloterdijk, una palabra inaceptable, reaccionaria». «Los componentes clásicos del viejo principio de realidad, a saber, inflexibilidad de la ley, imprevisibilidad del destino e inevitabilidad del sufrimiento, en el proyecto de la modernidad, describe Sloterdijk, han sido, si no eliminados, reducidos a la categoría de valores residuales. La rebelión ontológica de la era moderna lanza contra estas «constantes» una triple ofensiva: una revolución por la movilización; una revolución por la seguridad; una revolución por aligerar y evitar la carga.»[43] El roman-

ticismo fue ya una forma de evadir sistemáticamente la realidad.

Hay que contar asimismo, y no en último lugar, con que el *establishment* no ha cambiado sustancialmente desde la Segunda Guerra Mundial. Eso explica en parte el clima de escepticismo e incredulidad que predomina entre las mediocres clases dirigentes.[44] Actitud habitual, por una especie de ley sociológica, cuando una clase dirigente se halla asentada largo tiempo sin discusión. Pero en el momento presente están integradas además en su parte política, intelectual y social más influyente —políticos, universitarios, profesores, jueces, empresarios, intelectuales, escritores y artistas, periodistas—, por gentes de la generación nihilista del 68 o influidas por su espíritu indefinidamente permisivo como revulsivo y a la vez cumplimiento del *dictum* de Sartre, «el hombre está condenado a ser libre». Y hay que añadir, en lo que respecta a la religión, que estas clases siguen nutriéndose intelectualmente, lo mismo que el modo de pensamiento ideológico que comparten, de la vigorosa tendencia moralista de la Ilustración, entusiasmada con la ciencia, irradiándola al resto de la población. Tocqueville describió muy bien, según su costumbre, lo que ocurrió en aquel tiempo debido al predominio de la opinión de minorías: «quienes negaban el cristianismo elevaban la voz y quienes aún creían se callaban, sucediendo lo que se ha visto a menudo después entre nosotros, no solamente en materia de religión, sino en todas las materias.

Los hombres que conservaban la antigua fe temieron ser los únicos en permanecerle fieles y, rechazando más el quedarse aislados que el error, se unieron a la masa sin pensar como ella. Lo que no era todavía sino el sentimiento de una parte de la nación aparentaba así ser la opinión de todos y, desde entonces, pareció irresistible a los ojos de los mismos que le daban esta falsa apariencia.»[45] La revolución de 1789 transformó la crítica moral ilustrada en irreligiosa y antirreligiosa. ¿Sucede hoy algo parecido? ¿No es el 68 otro golpe a la religión, esta vez desde la crítica amoral cientificista del *êthos*?

8.– La situación se podría resumir, apunta Huston Smith,[46] diciendo que, bajo el imperio del cientificismo, «se ha abandonado la trascendencia, no porque se haya descubierto algo que demuestre su inexistencia, sino simplemente porque se ha limitado la forma de mirar». Pues el progresismo cientificista se empeña en señalar metas y alentar propósitos, a pesar de las advertencias de científicos como Einstein o Schrödinger de que la ciencia es incapaz de apuntar fines o dar un sentido a la vida. El cientificismo dirige la política. Las instituciones internacionales son en conjunto antirreligiosas. Toleran la religión, pero acogen con gusto y dan pábulo a las supersticiones cientificistas. La UNESCO es un ejemplo muy claro. Lo mismo los gobiernos. Un ejemplo es el famoso tratado de Kioto.

Lo cierto es que las cristalizadas élites europeas están generando e irradiando con sus prejuicios, su irresponsa-

bilidad, su amoralismo y su cinismo, con sus caprichos, en definitiva, con su nihilismo activo y pasivo, una profunda crisis moral e institucional (y económica).

Para una extensa parte de la opinión europea, contra sus creencias, instituciones y tradiciones, contra su historia, su cultura y su civilización, ya vale todo.[47] En parte, es debido al descenso general del nivel de la cultura (un síntoma muy inquietante), en el que ha influido poderosamente la «pedagogía» del 68, y a que la emotivista cultura superficial que se da a consumir a las masas en la era de la comunicación está impregnada del pesimismo nihilista del progresismo humanitario dominante en el campo intelectual en relación con la civilización europea y sus principios.

En parte, se debe también al auge del gnosticismo, una pseudoteología que desprecia el cuerpo y todo lo terreno coincidiendo con lo que Augusto del Noce llamaba «el totalitarismo de la disolución». El gnosticismo ha debilitado mediante el permisivismo las creencias religiosas en general y las cristianas en particular, habiendo influido intensamente en la reducción demográfica del ámbito religioso,[48] acelerada en las últimas décadas del siglo XX, al decaer la vitalidad y la natalidad. Una consecuencia de la autocrítica pesimista es que los europeos no se hacen muchas ilusiones sobre su futuro. Unida a otras causas tan importantes como el brutal ataque a la familia —no crisis, pues no se trata de una crisis de adaptación; la gravedad de una

crisis es proporcional a la agresividad—, la explotación fiscal y la persecución de la propiedad, la causa principal del asombroso descenso de los nacimientos es el pesimismo. Los europeos no tienen confianza en el futuro.[49] Tal vez porque han perdido la fe. La fe, decía Goethe, da un gran sentimiento de seguridad para el presente y el futuro. Es de sobra conocida la historia del Bajo Imperio Romano.

5. El ateísmo

1.– Para un análisis de la situación religiosa de Europa hay que partir del hecho de la difusión del ateísmo, tanto entre las clases dirigentes, actitud relativamente frecuente de las élites de todas las épocas una vez cristalizadas, como entre las masas. El ateísmo, por lo menos el moderno, es una respuesta intelectual, difundida en el siglo XIX, al problema de la existencia del mal, en contraste con los bienes que puede deparar la ciencia. Según este talante, Dios no es necesario, puesto que el hombre puede valerse por sí mismo. Idea implícita en el contractualismo político moderno. Recuérdese que el contrato era para Hobbes como el *fiat* de la creación. Desde el siglo XVII, el ateísmo y el constructivismo racionalistas se fortalecieron mutuamente. En realidad, en cuanto destructivismo, el nihilismo constituía ya el supuesto del contractualismo político del que nacieron el nihilismo moderno y su secuencia, el reinado de lo absurdo, al que Barzun atribuye gran influencia en el desarrollo del ateísmo, y el artificialismo contemporáneo.

«Entre las formas del ateísmo moderno, no se puede pasar por alto aquella que espera la liberación del hombre, principalmente de su liberación económica y social; sostiene que a esta liberación se opone, por su propia naturaleza, la religión, ya que, orientando la esperanza humana hacia una engañosa vida futura, podría apartarle de la edificación de la ciudad terrestre», precisa la *Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual* (20) del concilio Vaticano II. En Rusia, el ateísmo, que nada tiene que ver con el racionalismo al ser en sí mismo una fe irracional, y en este sentido es más bien un problema de la psicología (C. Tresmontant),[50] desde 1917 fue doctrina oficial durante más de setenta años y después de la segunda gran guerra civil europea en la parte de Europa sometida al Imperio soviético. En el resto de la Europa no sometida al marxismo bolchevique han operado muy activamente, junto a la ideología marxista, dejando una fuerte impronta, otras ideologías ateas como el fascismo y el nacionalsocialismo; este último, mucho más revolucionario, más decididamente progresista en el fondo, que aquellos dos y al que cabe imputar, mejor que al bolchevismo, muchas de las actitudes hoy en boga.[51] Todo ello sobre el *background* del nacionalismo —el mito de la Nación Política en sustitución a la Nación Histórica— difundido por la Revolución Francesa y acentuado desde la de 1848, en la que empalmó con la difusión de otras ideologías y el cientificismo más o menos positivista, cuyo espíritu es el mismo del contractualismo políti-

co, el orgullo por la capacidad autocreadora del hombre. La Nación Política se configuró «sobre la contraposición entre particularismo y nacionalismo»,[52] mediada por la concepción político-jurídica de la soberanía.

2.– Históricamente, el nacionalismo surgió, según H. Kohn, de la religiosidad política, mezcla de la revolución de los puritanos ingleses y de la politicidad de la antigüedad clásica. Habría que añadir la pagana religión *royale* implícita en el derecho divino de los reyes de la Monarquía Absoluta. Luego se fue mezclando sentimentalmente con más cosas, envuelto todo ello en el manto del laicismo o la secularización políticos. Montesquieu todavía escribió que Europa es una nación compuesta de varias. No tenía *in mente* la moderna concepción de la soberanía y por tanto no era nacionalista. Pero su doctrina de la ley, que, dirigida según Strauss contra el tomismo, volvió a los clásicos antiguos, mezclada con la de Rousseau, se infiltró junto con la idea de nación en todas partes. Al final, el nacionalismo, combinado con la soberanía, destruyó la Nación Histórica y, concebido como principio configurador de Europa, ha sido la causa política principal de sus desastres y los del cristianismo, potencialmente su mayor enemigo. El cristianismo no rechaza la nación Universalista, rechaza el nacionalismo: «después de Cristo lo nacional existe sin legitimidad auténtica».[53] El nacionalismo, al radicalizar el particularismo político, cultural, etc., es incompatible con el cristianismo y lleva al ateísmo.

Aparte de lo ocurrido en la Revolución Francesa, cabe citar como un ejemplo al respecto el aludido caso de Chequia; aquí, la sacralización de la nación, mucho más que el marxismo, con el que se combinó al integrarse en el Imperio Soviético, ha reducido drásticamente la mayoría católica y la minoría protestante y hoy es mayoritariamente atea. En España es bien conocido el origen de los nacionalismos vasco y catalán, sostenidos por minorías oligárquicas ansiosas de tener su propio Estado. Promovido y alentado por una parte del clero, incluidos obispos simpatizantes, acobardados, o vacilantes por prudencia e imprudencia, el resultado más claro de lo conseguido hasta ahora es, comparativamente, la radical descristianización de esas regiones, antes muy católicas, con la consiguiente falta de vocaciones religiosas.[54] En todas las religiones, por lo menos en las altas religiones, la cultura prepara para el orden de la contemplación, lo que no puede hacer una cultura particularista. En Canadá ha pasado lo mismo. En la muy católica provincia francófona de Quebec, la colaboración del clero con el estatismo y el nacionalismo, exacerbados tras una visita de De Gaulle, que, llevado por su fobia anglosajona, incitó a la independencia, la religión ha decaído también drásticamente. Etc. El nacionalismo confunde la secesión con la autodeterminación. La autodeterminación es una idea pseudodemocrática, no jurídica, que sirve de argumento a las oligarquías para establecer un nuevo Estado a su gusto. La secesión es un principio liberal que se

aplica al establecimiento o ampliación de las libertades en un territorio.[55]

3.– Hay que sumar al nacionalismo el auge del estatismo. El estatismo intensifica y expande la centralización y la difusión de las actitudes antirreligiosas por una espuria razon de Estado mediante el monopolio directo o indirecto de los medios de comunicación, la cultura y la enseñanza obligatoria. El estatismo segrega una mentalidad que impone su neutralidad en la cultura cuando no su laicidad militante, la ideología de turno o el nihilismo. Esto ha favorecido la progresiva tecnificación y burocratización de la educación. La *educación* (de *educere*, sacar una cosa mejor de otra) ayuda mediante la disciplina de la voluntad, el entendimiento y la memoria —labor del maestro— al autodesarrollo de la persona formando el carácter individual, el *éthos* según el *êthos*, el carácter colectivo. Sin embargo, en parte por el acceso de las masas a la educación y en parte por las necesidades de la sociedad industrial, ha sido prácticamente sustituida por la enseñanza —labor del profesor—, con la que empezó a retroceder la educación del carácter; contraída a la educación de la razón, es ya especialización, igual que la instrucción es directamente profesionalización, en el contexto de la transformación de la cultura cualitativa tradicional en cultura cuantitativa. Bajo la influencia de la Escuela Progresiva del norteamericano John Dewey, el profesor ya descendió a ser una suerte de guía del alumno. Ahora, con una concepción simplista de

lo que es la sociedad de conocimientos, ajustada por lo demás al crecimiento de la burocratización, se está en trance de sustituir la enseñanza y la instrucción por la información —labor del burócrata experto, el docente, palabra neutra— en aras de la modernización. Para Whitehead, un hombre simplemente bien informado era lo más fastidioso e inútil que hay sobre la tierra (el prototipo del pedante). Los fragmentos de información nada tienen que ver con la cultura, que es actividad del pensamiento y receptividad a la belleza y sentimientos humanos.[56]

Sin embargo, constituye el ideal de la todopoderosa pedagogía burocrática, cuyo progresismo, el culto al cambio por el cambio, ha generado la manía de la investigación. A la burocracia le encanta el papel; uno de sus ideales consiste en acumular papel. No sólo ha descubierto la gran importancia del educador, enseñante o profesor, del docente dedicado a la gestión administrativa, al que distingue y premia generosamente, en vez de a lo que se supone que es su oficio de enseñar, sino que todo el mundo tiene que investigar, aunque no sepa qué ni para qué y carezca de toda clase de criterios. La burocracia docente, si hace falta, propone temas y criterios. Dado el alto concepto que tiene de sí misma y de su misión de hacer el bien y ayudar a alumbrar el futuro, el «investigador», un remedo del intelectual orgánico, u organizado entregado a la *Dauerreflexion*, a la reflexión permanente, empieza a desplazar al docente, que ha desplazado al maestro, al profesor y al edu-

cador. Ya no importa lo que el docente sepa o su aptitud para transmitirlo: lo importante es consumir papel plasmando las investigaciones (la burocracia está descubriendo ahora las maravillas de la informática; el más importante de los conocimientos que se deben exigir al docente empieza a ser que sepa informática). No cabe duda que en el «investigador» culmina el ideal del docente como agente del cambio, el que prepara «expertos» en infinidad de minucias que han aprendido a investigar.

Sólo una educación religiosa, aunque fuese por razones groseramente utilitarias, podría compensar algo el desastre cultural que generan los sistemas pedagógicos. Dada la capacidad socializadora de la religión, podría al menos dar un sentido unitario a las enseñanzas y a las «investigaciones».

Pero los proyectos para unificar la enseñanza —de momento parece que no se intenta uniformarla— en la Unión Europea, que doctrinalmente se remontan a los años sesenta en que la pedagogía se sometió a la ideología y se burocratizó, apuntan en otra dirección. Conciben al educador como un «agente del cambio», es decir de la revolución permanente. Esto es lo importante, aunque no se sepa hacia dónde se va; todo se reduce a la comprensión y la tolerancia, dejando que marchen las cosas por sí solas. La educación y la enseñanza, la transmisión de saberes se reduce a la difusión de un analfabetismo ilustrado. El inefable social-cristiano, cristiano-social, socialista cristiano o

cristiano socialista, en puridad un cristiano progresista, el todopoderoso Jacques Delors, un factotum en la burocracia de la Unión Europea, lo expresa muy bien: «La importancia del papel del docente como agente de cambio, impulsando la comprensión y la tolerancia, nunca ha sido tan obvia como en la actualidad. Es probable que en el siglo XXI su importancia sea aún mayor.»[57] En vista de los resultados, es de desear, aunque sea poco caritativo, que no se cumpla la esperanza de Delors. La educación-enseñanza-información-investigación, o lo que sea, constituye en Europa uno de los principales agentes de la descivilización. Sin embargo, el anticultural ideal pedagógico vigente, es decir, aceptado y compartido por los verdugos y las víctimas, hace consistir su meta en «el cambio» a no se sabe qué, como no sea la comprensión y la tolerancia.

4.– Decía Whitehead que lo esencial de toda educación es que sea religiosa. Pues su objetivo consiste en poner al hombre ante la realidad, en la que cuentan la finitud humana y la vida ultramundana. Lamentablemente, es enorme la ignorancia en materias religiosas, mayor aún que la de las llamadas humanidades, de las que la religión debiera formar parte principal; pero su ignorancia obligatoria es impuesta por la enseñanza estatal en nombre de la neutralidad y el laicismo. Y cuando el laicismo político es tolerante, las Iglesias son incapaces de proporcionar una sólida enseñanza religiosa. Además, antes, la liturgia constituía una fuente de enseñanza. Salvo en la ortodoxia griega,

la liturgia ha sido despojada de estética. A la ignorancia contribuye el desarraigo producido por los enormes cambios sociales. Éstos han disminuido, por ejemplo, la población campesina y aumentado la concentración en ciudades —las grandes ciudades suelen ser de por sí centros de descivilización— sin que se hayan conservado o compensado los hábitos y costumbres tradicionales con una educación adecuada, ya que la educación se ha convertido en la manera principal de transmitir la cultura.

La Iglesia, «cansada», reconoce Ratzinger,[58] no ha sabido afrontar la situación; ha preferido a menudo hacerlo con prédicas de justicia social soslayando el fondo de la cuestión, entrando en cambio peligrosamente en el juego secular de la competencia política. Ratzinger se refiere a la Iglesia católica, pero la idea se podría aplicar a todas las Iglesias que todavía —palabra no exagerada— se pueden considerar cristianas. «El mayor peligro de Europa es el cansancio», escribió E. Husserl hacia 1934-37 al final del ensayo «La crisis de la humanidad europea».[59] Weigel piensa que la Iglesia se ha rendido ante la cultura contemporánea. Lo achaca en gran parte a la defección del clero por su mala formación y a la dimisión de las autoridades eclesiásticas, que no han sabido sustraerse a la presión de las nuevas tendencias por muy inconsistentes que sean intelectualmente ni a la fascinación del cientificismo y las ciencias sociales. Gran parte del clero se ha contagiado del afán de novedades, entre ellas las pedagógicas, que han

sustituido a la originalidad, como es notorio en las artes y las letras.

5.– En fin, en la segunda mitad del siglo XX el ateísmo ya era considerado por muchos, entre ellos el papa Pablo VI, el fenómeno «mayor de nuestra época», según hizo constar en la encíclica *Ecclesiam suam* (6 de agosto de 1964). En el caso particular de la Iglesia católica, el ateísmo fue, en palabras del cardenal König, el «aguijón» del Concilio Vaticano II, del que resultó, paradójicamente, quizá también por confundirse o mezclarse la crisis histórica del mundo occidental con la crisis moral de la Iglesia, una enorme confusión entre los cristianos y una no menor desorientación en el seno de la propia Iglesia.[60] Confusión, por otra parte, bastante lógica de acuerdo con la finalidad del Concilio según lo describe Karl Rahner, uno de sus principales actores, en sus *Recuerdos,* escritos poco antes de su muerte: «El segundo Concilio Vaticano es el primer Concilio para llegar a una Iglesia mundial que ha empezado a ser una Iglesia realmente universal, no una Iglesia difundida por todo el mundo con exportaciones europeas. Creo que este Concilio ha terminado, decía Rahner a su entrevistador, con un periodo neoescolástico de la teología», por lo que resulta normal que haya surgido el desconcierto. El Concilio ha valorado por primera vez las contribuciones de los laicos y abierto el camino a las iniciativas de los obispos de todo el mundo. Ha sido un Concilio «que introduce un nuevo periodo en la Iglesia», cuyos efectos son empero a

largo plazo. Hasta ahora la teología de Europa occidental fue «más o menos —a pesar de Norteamérica— la única en la Iglesia»; en adelante tendrá que darse cierto pluralismo. [61]

El Concilio ha universalizado la Iglesia. Ésta ha salido de su crisálida europea, «independizando» la Iglesia de Europa. Desde este punto de vista, la causa principal de la confusión y el descrédito de la religión no son tanto desviaciones o imprecisiones teológicas, exageraciones, modas o cuestiones a dilucidar por los teólogos y los obispos, como la indisciplina del clero ganado por las ideologías progresistas, hijas de la ideología madre de la emancipación, o, más bien, fracasadas las grandes construcciones ideológicas mecanicistas, por la mentalidad que han generado y, en definitiva, por el modo de pensamiento estatal, fuente de la moralidad.

Según el sociólogo A. Greeley, el Vaticano II introdujo cambios modestos que resultaron excesivos para las demasiado rígidas estructuras del catolicismo décimonono. «Vertieron vino nuevo en odres viejos y los odres reventaron.» Puede ser. El hecho es que hay que reconocer que los cambios han sido introducidos en muchos casos como si fueran urgentísimos o sin justificación seria, casi a la fuerza, y que bastantes de ellos podrían haber coexistido perfectamente con lo antiguo. La aplicación de los cambios *manu militari,* al estilo estatal, persuadió al clero y a los laicos de que el «incambiable» catolicismo podía cambiar. De

hecho, los esfuerzos del papa Juan Pablo II se han encaminado mucho más a rechazar la revolución que barrió la Iglesia en los años inmediatos al mismo, que el Concilio, observa Greeley.[62] Ratzinger piensa que es difícil asimilar el Concilio en una generación y Weigel recuerda que a todo Concilio ha seguido siempre una crisis.[63] Crisis (en la que puede tener mucha influencia la «revolución sexual», insiste Greeley), caracterizada por el mencionado afán de *aggiornamento* —de novedades en el sentido de Blumenberg aceptado por Schmitt—, en un Occidente muy trabajado por las ideologías socialistas mezcladas con un cierto liberalismo estatal secularista y por el cambio del paradigma onto-teo-lógico de origen griego, al que se habría enfrentado el Concilio, a otro de tipo existencial, sugiere Jacinto Choza.[64] Sin contar que el ecumenismo, aunque no tiene por qué implicar alteraciones en el dogma, suscita o impone, como decía Rahner, una visión nueva de muchos aspectos teológicos y ciertas actitudes.

Sociológicamente, no cabe duda de que la «revolución católica» como la llama Greeley, consecuencia del Concilio, hasta ahora ha contribuido poderosamente a fomentar el desprestigio de la religión y el alejamiento de las Iglesias, en todas las cuales ha influido, de los intelectuales, los políticos y las gentes. Se postula, minoritariamente para remediarlo, un cristianismo sin Iglesia, sin reparar que la religión cristiana «tiene que ser con necesidad una religión eclesiástica».[65]

6.– En los años sesenta, el ateísmo, que venía de atrás, era todavía una actitud circunscrita a determinados espacios y en algunos de ellos relativamente limitada en la Europa no bolchevique. Al final de la década, recibió un fuerte impulso, sobre todo entre las generaciones jóvenes, de la citada revolución de mayo del 68. La revolución del 68, gestada en el ambiente del postconcilio combinado con ciertas tendencias de la teología protestante norteamericana, difundida intelectual y moralmente con la ayuda de los nuevos medios de comunicación, ha actuado como catalizador de diversas corrientes más o menos marginales, penetrando en todas partes. No sólo en las Universidades y en los medios de comunicación, sino en las Iglesias —en el clero—mundanizándolas, al configurar la opinión y transformar profundamente los usos, las costumbres y los hábitos de la conducta, el *êthos*.

En el continente norteamericano, su lugar de origen, encontró a la larga una mayor resistencia por la fortaleza de la sociedad civil, aunque también aquí está bastante debilitada[66] a causa de la presión intelectual del progresismo y el intervencionismo gubernamental. Pero en Europa, donde la sociedad civil está en íntima conexión con el Estado socialdemócrata del que depende, el espíritu del 68 se ha incorporado a la ideología estatal a través de los partidos, y el estatismo impregna de muchas maneras a la sociedad, especialmente por medio de la enseñanza pública obligatoria y los medios de comunicación, con su nihilis-

mo, que al negar el mal, dice Glucksmann, cultiva la ignorancia. «El mal no necesita aparecer en el nihilismo» y puede distinguirse incluso por la buena intención y la filantropía de programas y proyectos nihilistas.

Entre sus representantes se encuentran los que Jünger llamaba los numerosos «apóstoles sin misión», sostenidos en buena parte por el Estado. Y los políticos que por propia iniciativa o bajo la presión «popular» difunden y alientan el nihilismo mediante la legislación reguladora de la moral. Ahora bien, «un Estado agnóstico en relación con Dios, que establece el derecho sólo a partir de la opinión de la mayoría, tiende a reducirse a una asociación delictiva».[67] La legislación del progresismo estatal lo está deslegitimando y autodestruyendo. Un síntoma, observado por Spaemann, es que se está dejando de hablar de derechos fundamentales, conceptos concretos, y se habla cada vez más de valores fundamentales, conceptos vagos que se interpretan *ad usum Delphinis*.

En el clima moral favorecido por el Estado, tras la implosión del Imperio Soviético, la difusión, curiosamente de modo especial en el mundo occidental, del indiferentismo, el ateísmo y la irreligión constituye hoy un denominador común en Europa. Entre las demás causas generales, porque es posible que, como sostiene Solzhenitsyn, la caída del marxismo haya dejado la impresión de la inexistencia de valores absolutos; quizá contribuye también que el pensamiento débil de la cultura postmoderna se ocupa de

cuestiones secundarias y la idea de Dios, una idea muy fuerte, evidentemente no lo es. G. Vattimo atribuye el pensamiento débil[68] a la secularización, una categoría de la ilegitimidad según Blumenberg. Pero tal vez sea más bien una consecuencia de la pérdida de la realidad debida al hiperracionalismo e hipercriticismo de la cultura moderna y al auge, en que tanto insistieran Voegelin y Guillou, del gnosticismo, para el que el mundo material carece de importancia. Al materialismo del siglo XIX habría sustituido una extraña especie de espiritualismo.

6. La increencia

1.– El problema de la religión en Europa ya no es propiamente una cuestión de ateísmo filosófico, teórico, o de ateísmo vulgar, sino, como previera J. Daniélou, de una indiferencia práctica[69] que ha derivado en increencia. J.M. Velasco reconoce que «es en Europa donde se ha producido de forma más espectacular la crisis de la religión institucionalizada, donde más ha descendido la práctica religiosa, donde aparecen de forma más clara y más influyente las formas características de la increencia moderna». Velasco decía esto hace poco más de diez años. La crisis no se ha detenido; se extiende y ahonda cada vez más.[70]

Según Taylor, la increencia surgió ya en la segunda mitad del siglo XIX fortalecida por el hiperagustinianismo y el utilitarismo cristianos, el cientificismo, la «empatía» que no soporta el sufrimiento, las cruzadas morales y posibles sustitutos de la gracia, que hacen creer[71] en la posibilidad

de cumplir al margen de la religión las exigencias de la benevolencia universal. En ello, ciertamente, tuvo que ver Descartes, que no era ni un criptoateo ni un deísta sino un católico agustiniano, por vía de consecuencia, como señala Taylor, al desvincular la razón.[72] Puestos a buscar un origen remoto, no ciertamente un culpable, también hay que tener en cuenta a Hobbes, quien, asimismo, parece fuera de duda que fuese ateo o anticristiano.

La increencia supera el ateísmo en el sentido querido y pronosticado por Comte y Marx antes de Nietzsche. Radica en el nihilismo de Occidente. Es una actitud que prospera rápidamente entre las nuevas generaciones manifestándose como insensibilidad ante la religión e indiferencia hacia sus formas y contenidos, que además, crecientemente despojados de estética, se lamentaba von Balthasar, parecen abstracciones. Y, como decía Tocqueville, «nada hay más improductivo para el espíritu humano que una idea abstracta».

La difusión de la increencia pone de relieve que, en Europa, la cuestión religiosa no es hoy un problema de Iglesias y confesiones, sino, advertía hace muchos años Zubiri, el problema religión-irreligión. La época actual es una época de desfundamentación y desligación. Una época de descontento mezclado con irritación, que está empezando a ser aburrida. Por lo que para entenderlo, no hay que olvidar que es una época de crisis y de pérdida de la intimidad correlativa a la de la realidad. El *aidós*, el pudor, fuente

de la contención y la confianza, presupone el respeto al otro cuidando de no violentarle ni ocupar su lugar, constituyendo un factor fundamental para la configuración del *êthos*. Pero el *êthos* vigente, si todavía se puede hablar de *êthos*, no es favorable a la religación ni al pudor ni a la intimidad. El psicólogo Philip Lersch afirmaba hace tiempo que un rasgo que caracteriza al hombre-masa es la *pérdida de la intimidad*. Tal vez porque la esfera pública iguala y, como afirma H.-H. Hoppe, la democracia genera la necesidad de publicidad.[73] Guiado por el absolutismo de lo público secular, el espíritu de la época se desentiende del hombre interior y reduce lo humano al hombre exterior. No por cierto al hombre anterior del paganismo, sino al hombre absolutamente desligado, anómico, sin *religio*.[74]

2.– Se ha dicho que la opinión pública europea, cada vez más horra de memoria histórica, sin la que no existe cultura, padece una suerte de «anorexia cultural generalizada» (A. Llano), mientras la «secularización de la conciencia» diagnosticada por el sociólogo P.L. Berger, propia del subjetivismo de la época — según Fichte, la conciencia «no se equivoca ni se puede equivocar nunca»—, hace de la conciencia una especie de cajón de sastre: Hegel, cita Ratzinger,[75] había advertido que la conciencia «como subjetividad formal está a punto de transformarse en el mal». Por eso, la libertad de conciencia en general no es lo mismo que la libertad *de la* conciencia. La libertad de conciencia del subjetivismo prescinde de la necesidad de que el juicio

acerca del bien y del mal sea un juicio recto convirtiéndose en la justificación del capricho. Ch. Lasch —Lasch y el francés Lipovetsky hablan de un nuevo narcisismo— y el escritor Tom Wolfe coinciden en diagnosticar que el hombre actual vive prisionero de su propia conciencia. El subjetivismo formal constituye una de las causas de la proliferación de lo que el norteamericano Steve Bruce llama «las religiones del yo», así como del auge de la sensibilidad terapéutica y las terapias religiosas, en las que el psicólogo sustituye —sin mucha o ninguna ventaja, en bastantes casos todo lo contrario— al sacerdote. Si es psicológicamente verdadero, como creía Jung, lo que sostiene la opinión de que la voz de la conciencia es la voz de Dios, por lo que «el camino para el conocimiento de Dios empieza con el conocimiento de uno mismo (*Selbsterkenntnis*)», la crisis de la conciencia constituye una consecuencia del estado de la cultura.[76] Lo que diferencia lo religioso de lo irreligioso no es, pues, una diferencia entre niveles de cultura, sino una diferencia entre niveles de conciencia.[77]

Parece empero como si se hubiese perdido la capacidad para la fe, que, suele insistir Ratzinger llamando la atención sobre un hecho obvio, no es una creencia como las demás, puesto que las condiciona a todas. Pero, al mismo tiempo, hay muchos, como el citado Berger, que no dudan en calificar el presente momento histórico como una época de credulidad: precisamente a causa del déficit religioso, la gente está dispuesta a creer en cualquier cosa y en

casi todo, lo que explica por ejemplo el éxito de la sofística política, tan desarrollada y extendida que se acepta como normal. En la era del vacío de Lipovetsky, en la que explota el individualismo desenraizado, las masas de individuos de la sociedad del espectáculo, que según Pierre Nora constituye uno de los hallazgos de la revolución del 68, prefieren a sabiendas a los políticos e intelectuales sofistas. Se deleitan con su demagogia, aunque atente contra sus intereses concretos. Es como pagar por la diversión que les ofrecen. En esta situación de cinismo universal a la que, destruido el sentido común, acompaña una extraña desintegración de la razón de las clases dirigentes, la religión carece de interés. Cabe suponer que, en el mejor caso, salvo entre minorías, los europeos son bastante indiferentes al respecto, sin que quepa saber si el desafío islámico tendrá alguna consecuencia.

3.– La realidad del propio cristianismo contemporáneo es una de las causas principales. Para Julián Marías, el núcleo de la cuestión estriba hace tiempo en que «el cristianismo tiende a no funcionar primariamente como religión, sino como otras cosas que

«también» es (o puede ser): moral, ideología, interpretación de la realidad, principio de convivencia, fundamento de una sociedad, instrumento de poder». Con enorme frecuencia, escribe Marías, «se pierde la perspectiva de la fe». [78] Así, el cristianismo, para congraciarse o encontrar un hueco en el mundo relativista del historicismo —en el

mundo de los valores—, se presenta como una suerte de humanismo, el «humanismo cristiano», cuya difusión debe mucho al humanismo integral de Maritain y su mito de la nueva Cristiandad. Ahora bien, la tradición humanista no es más que una forma de educación para la cultura *(Bildung).*[79] Una cosa es que el cristianismo —la Iglesia— hiciese suya la pedagogía humanista y otra que se reduzca a ser un humanismo o se presente como un humanismo con fines propagandísticos.[80] Si el cristianismo es un humanismo no es una religión.

Los antecedentes del humanismo cristiano, que tiene mucha relación con lo que suele llamarse secularización, habría que buscarlos, más que en el humanismo renacentista, en el jansenismo y, pasando por Schleiermacher, quien veía en Cristo solamente el mediador más destacado entre Dios y el hombre, en el humanitarismo romántico y en el clima mental creado en esa atmósfera por Comte, de quien era buen amigo el influyente sacerdote Lamennais, su discípulo Stuart Mill, Feuerbach, Marx, Haeckel, Spencer, J. Huxley, etc., con su humanización de Dios en tanto proyección idealizada de las cualidades de lo humano. Curiosamente, la idea tenía un antecedente griego, el de Evémero, cuyo ataque a los dioses griegos diciendo que eran simbolizaciones de las fuerzas naturales inventadas por los gobernantes, fue utilizado por los primeros apologistas cristianos contra el politeísmo, a favor del monoteísmo

cristiano, la fe en un Dios único, idea que había postulado otro griego, Jenófanes.

El humanismo, precisaba H. de Lubac, no es espontáneamente cristiano. Por ende, en el mejor caso, el humanismo cristiano «debe ser un humanismo convertido».[81] En realidad, una suerte de sobrehumanismo. Mas, en la práctica, se pone con la mejor intención al nivel de los programas que hablan en abstracto de humanizar el mundo —*homo homini homo* decía irónicamente Carl Schmitt—, y reduce y reconduce el cristianismo a una especie de amable, simpático o noble fenómeno cultural como el de la llamada teología humanista,[82] despojado de lo esencial de la religión, la fe, que está por encima o al margen de la cultura propiamente humana. Sustitúyense así la caridad y la esperanza por el culto al diálogo y a la tolerancia, a pesar de que el diálogo fecundo sólo es posible si existe un sustrato común de ideas-creencia, un sentido común, y el cristianismo deja de ser signo de contradicción. Es como si para salvar la Iglesia institucional se quisiera prescindir —hay sugerencias explícitas en este sentido— del mensaje de la fe; lo que lleva fácilmente al agnosticismo humanitarista tan extendido, sobre todo entre excristianos, que emplea el vocabulario cristiano.

La falta de precisión lingüística típica del pensamiento sofista y la debilitación del lenguaje y el pensamiento, es uno de los males que aquejan al cristianismo actual, por no hablar de todas las manifestaciones de la cultura. Así, el

actual pacifismo eclesiástico, muy próximo a ese humanismo al que alienta rehuyendo las palabras fuertes, suele olvidar que la vida es, según el libro de Job (7, 1), «una perpetua guerra» y que el mismo Cristo se presentó como signo de contradicción (por ejemplo, Luc, 12, 51). El verdadero pacifismo eclesiástico nada tiene que ver con el pacifismo ideológico, un conformismo tosco y estólido que suele ir de la mano del humanitarismo o de la propaganda política. La Iglesia postula la paz, justamente porque sabe que los conflictos son inevitables: la segunda tabla del Decálogo, y de modo especial el décimo mandamiento, como sostiene Girard, constituyen la prueba. Encauzar los conflictos, moderarlos e introducir en ellos el criterio de la justicia y el espíritu de caridad constituyen una de las grandes contribuciones del cristianismo y la Iglesia a la civilización.

Por todo eso, M. Borghesi critica la suerte de teología oficial, bastante difundida, que reduce prácticamente la figura de Cristo a un conjunto de valores.[83] A algo así como «la imagen de un Cristo puramente humano» de Renan, exclérigo cuya influencia ha sido notoria en todo este asunto. Decía Gómez Dávila: «el clero moderno cree poder acercar mejor el hombre a Cristo insistiendo sobre la humanidad de Jesús. Olvidando así que no confiamos en Cristo porque es hombre, sino porque es Dios».[84] Para el cristiano en cuanto cristiano, la realidad de realidades es la divinidad de Cristo: «desde ahora a nadie conocemos según

la carne; y aun a Cristo, si le conocimos según la carne, ahora ya no es así. De suerte que el que es de Cristo se ha hecho criatura nueva y lo viejo pasó, se ha hecho nuevo» (San Pablo, *II a los corintios*, 5,15-17). Con la mejor intención, el humanismo cristiano reduce la figura de Cristo a un valor, metiéndolo inevitablemente en el juego de la competencia entre valores. Observa Ratzinger: «hoy día preferimos hablar de valores más que de verdad para no entrar en conflicto con la idea de tolerancia y el relativismo democrático».[85] Ahora bien, «ser cristiano, decía Zubiri, es justamente ser otro Cristo».[86]

Tal actitud, que «sustituye con gusto *verdad* por *valores*» (J. Ratzinger), se relaciona históricamente en última instancia con el auge, desde el tiempo de las Luces, del humanitarismo, actitud emotiva acentuada por el romanticismo en la que se mezclan la retórica del humanismo y la compasión cristiana. Para el *humanitarismo,* lo humano en abstracto es su gran absoluto. Inspiró el «nuevo cristianismo» de Saint-Simon, cuya sustancia emotiva es la *fraternité* revolucionaria: «Dios prescribió a los hombres una fraternidad universal y un amor mutuo, les ordenó de la forma más clara arrebatar a los guerreros y a los teólogos la dirección de la sociedad.»[87] Es una actitud sin fundamento, típica del emotivismo romántico, que olvida la máxima de que la caridad bien entendida empieza por uno mismo. Históricamente, es una degeneración del humanismo heredado de Grecia, que floreció pedagógicamente mientras

estuvo en contacto con la tradición viva de la cultura cristiana. Donoso Cortés le decía a Metternich en una célebre carta de 18 de mayo 1852: *«l'humanitarisme est aussi barbare dans la chose que dans le mot»,* el humanitarismo es tan bárbaro en su contenido como en la palabra. La justificación moral sentimental[88] del aborto, la eutanasia, ciertos experimentos y muchos tópicos y actitudes antinaturales del progresismo es el humanitarismo. «La lucha contra el catolicismo, pensaba Augusto del Noce, tiene lugar precisamente bajo el signo del humanitarismo.»

4.– El humanitarismo, una filantropía vulgarizada, es ampliamente aceptado y cultivado acríticamente por las corrientes de orientación socialista, las ganadas por el ansia de novedades descrita por Blumenberg como expresión de la libertad contemporánea, de una «civilización terriblemente absorbente», para decirlo con una feliz expresión de Daniélou, y por todas aquellas que aspiran a un cristianismo enteramente renovado. A decir verdad, a «una forma desconocida de religión, a una religión que nadie hasta hoy ha podido imaginar ni describir», como dijo sin mucha imaginación Teilhard de Chardin, muy influyente en todo este asunto. El humanitarismo es la gran coartada moral de muchos crímenes y aberraciones. Filosóficamente, se apoya en el positivismo. Constituye el sustrato de la romántica Religión sentimental de la Humanidad de Augusto Comte, el gran discípulo de Saint Simon. Las modalidades de la religión positivista —una religión

industrial— tienen muchos seguidores al estilo, por ejemplo, de Erich Fromm. Con el humanitarismo enlaza el auge del que llamaba Romano Amerio el «cristianismo secundario», que juzga a la religión por sus efectos menores y subordinados en relación con la civilización y la cultura haciéndolos prevalecer en oposición a los sobrenaturales.[89]

El omnipotente emotivismo humanitario, que reduce la religión concreta a un residuo que mimetiza el mínimo religioso del Estado hobbesiano —*Jesus is the Christ*— cuando se presenta como cristiano, no es ajeno al mesianismo laico que constituye un ingrediente esencial del nacionalismo explícito de la Revolución Francesa, de Mazzini o Moses Hess. Su antecedente más claro es el deísmo rusoniano, que, recogiendo una tendencia del espíritu de las Luces,[90] da pie a la transformación del Gran Relojero de la metafísica mecanicista en lo que Augusto Comte llamó el Gran Ser, le *Grand Être*, el dios de la metafísica positivista símbolo de la Humanidad, teñido ya del biologismo espiritualizado inspirado por el evolucionismo. Los derechos humanos, según Norberto Bobbio la religión de los ciudadanos de la humanidad —¿tiene sentido la ciudadanía en una supuesta humanidad unida políticamente? ¿contra quien?—, son una ideología que pertenece a este círculo de ideas. «El rey Luis XVI, observa el historiador R. Koselleck, ya no fue juzgado ante el tribunal de la revolución como rey, sino como hombre; y acerca de lo que era en cuanto tal hombre, no

dejó Saint Just que pesase la menor sombra de duda: un enemigo de la Humanidad.»[91]

El caso de los derechos humanos, de los que tanto provecho saca el jacobinismo, constituye un elocuente ejemplo paradójico de lo que la civilización debe al cristianismo y de las consecuencias posibles si se prescinde de su fundamento originario: el hombre como *imago Dei,* entendiendo aquí por Dios, el Dios bíblico.[92] Lo mismo que cuando, insistiendo a lo Arrio en la humanidad de Jesús, se humaniza el cristianismo como una suerte de metacristianismo o una utopía —a veces francamente como ideología— o resulta un Dios transcristiano, dando también así la impresión de que lo decisivo es la naturaleza humana de Cristo, no su divinidad. Redúcese entonces la teología de la historia, cuyo rasgo esencial consiste en estar asentada en una verdad intemporal desde la que se juzgan los tiempos, a una filosofía de la historia. Ernesto von Lasaulx, discípulo católico de Schelling y autor de una breve filosofía de la historia, dijo que, en esta última, «igual que en toda auténtica ciencia y en toda la vida humana», la cuestión decisiva es siempre, en primer lugar, que todo procede de Dios, siendo la naturaleza lo segundo.[93] Esta puede ser la clave que aclara la situación del cristianismo, que parece a veces un callejón sin salida.

5.– Es posible que la causa principal de la situación contemporánea sea una cuestión trinitaria. Dios es uno y trino y la Trinidad un misterio insondable. Se afirma que se ha

pasado del eclesiasticismo al cristocentrismo y del cristocentrismo al teocentrismo.[94] Sin embargo, por una parte, se insiste tanto en el Espíritu Santo, «el Espíritu», que parece como si tuviese, por decirlo así, una primacía jerárquica, que el activismo clerical o laico, mundanizándola, naturalizándola, hace derivar a un joaquinismo utópico: filosofías de la historia, ideologías, cierta teología política, teología de la liberación como esperanza en la implantación del reino de Dios en la tierra —«un nuevo cielo y una nueva tierra», según el *Apocalipsis* (21, 1)—, etc. Se insiste, por otra, en la primacía de Cristo, el Hijo de Dios, en el mismo sentido ya comentado. Y frente al primer mandamiento —«amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas» (Mc 12, 30)— se tiende a acentuar en exceso, contraponiéndolo de hecho unilateralmente, sin duda frente al egoísmo del *amor sui*, el «amarás al prójimo como a ti mismo» (Mc 12, 31). Se carga el acento en el amor al prójimo conforme al resumen de la segunda tabla del Decálogo en la versión evangélica de Juan (13, 34) como «mandamiento nuevo» —lo de la novedad siempre presente—: «amaos los unos a los otros como yo os he amado». Ser justo consistiría en definitiva en preocuparse por el otro, en entretenerse ayudando a los demás; no, por supuesto, en agredirlos o en preocuparse por el bien común o por uno mismo —«amar al prójimo *como a uno mismo*»—, olvidándose del yo personal de cada uno, de ser justo con uno mismo. El

cristianismo sustituye el conócete a ti mismo socrático por el ocúpate, cuídate de ti mismo, de la salvación personal, propio del hombre interior en quien se manifiesta lo que San Agustín considera la primera trinidad: la de la mente, el conocimiento y el amor (*mens, notitia et amor*).[95] La preocupación por los demás, excesiva si se desentiende del legítimo y obligado amor a uno mismo, también mundaniza, humaniza, naturaliza a Cristo. Por esta vía no se restauran en Él todas las cosas.

El pneumatismo, la doctrina del Espíritu, y el cristianismo, la doctrina de Cristo, no pueden ser construidos —salvo naturalmente con fines sistemáticos y pedagógicos— como dos distintas economías o dispensaciones de la salvación; siguiendo la moda de la especialización técnica, como dos especialidades y al margen del teandrismo, la doctrina de Dios: «Cuando venga el Paráclito, el Espíritu de la verdad que yo os enviaré y que procede del Padre, él dará testimonio de mí» (Jn. 14, 28). La influencia inmediata del Espíritu Santo «da expresión a la presencia operativa de la acción salvadora de Dios que ha llegado a su climax con Jesús».[96]

Por otro lado, aunque el Padre es la fuente del misterio trinitario (M.-J. Le Guillou), insensiblemente, a veces por causas concretas relacionadas con el estado de la cultura, el Dios Creador del Antiguo Testamento, *lumen tenebrosum*, el Dios Padre a Quien tanto invocaba Cristo —y Jesús es la palabra encarnada—, queda en el olvido, como relegado.

Sin embargo: «el Padre es mayor que yo» (Jn. 14,28), aunque Padre e Hijo son *homousios*, consustanciales.

Hoy no hay olvido, indiferencia u hostilidad, por lo menos no tanta, a Cristo y al Santo Espíritu como a Dios sobreentendido como Padre (ateísmo, indiferentismo, increencia). ¿Secularización? Tal vez. Pero sin perder de vista las consecuencias mundanas de la crítica filosófica e ideológica y la pérdida de sensibilidad para la fe, de la sensibilidad religiosa que no puede ser suplida por la emotividad sin falsificarla.

Es un problema que compete a los teólogos en el que tal vez pudiera echar una mano Duns Escoto. Quizá la crítica excesiva a la teología del nominalismo cristiano ha llevado a esta situación. Duns consideraba íntimamente relacionados los dos primeros mandamientos otorgándoles una primacía absoluta sobre los demás. A lo mejor, podría ayudar a la teología a superar su complejo de inferioridad, mayor aún que el de la filosofía, ante las ciencias humanas o sociales, que deben su superioridad absolutista al cultivo de innumerables mitos y supersticiones cientificistas. Después de todo, el cristianismo es la única religión que tiene propiamente una teología porque puede conocer a Dios a través de la revelación confirmada por Cristo, el «misterio de la voluntad del Padre», decía Le Guillou. Es, asimismo, la única que tiene una apologética que argumenta sobre su verdad y conveniencia. Y también es la única que tiene una teología de las religiones («pluralismo religioso») in-

confundible con la filosofía, la teoría de la religión o la historia de las religiones. Tampoco es un sincretismo, como algunos pretenden que sea el ecumenismo.

7. La neutralización de la cultura

1.– Hay que recordar de nuevo la omnipotencia del Estado, que ha sustituido a la Iglesia. El Estado es la forma del orden político vigente, que pugna, inconscientemente desde el siglo XVII, y conscientemente desde el siglo XIX, por sustituir al orden eclesiástico.[97] Y la concepción y la visión del orden condicionan todas las creencias e ideas. La estatalidad, asaltada por los poderes indirectos de la sociedad, a la que ha absorbido extendiéndose por ella, está en decadencia, sin perjuicio de que siga prosperando el estatismo, precisamente por esa irrupción de la sociedad en el Estado. Pero, organizado estatalmente el poder, la impronta de la mentalidad estatal —estrechamente ligada al modo de pensamiento ideológico— a la que es consustancial el concepto de neutralidad, tiene mucho que ver en la vida humana.[98] «Sólo por la neutralización de lo existencialmente importante, puntualiza P. Sloterdijk, se consigue lo que modernamente se llama lo político.»[99] Idea esta de neutralidad típicamente europea que radica en el anhelo de paz, cuyo último fundamento es de raíz cristiana, el amor —como principio y término— y el respeto al prójimo transformados por secularización o para evitar disputas, en tolerancia, mínimo religioso o indiferencia religiosa. Hoy, la neutralización de la cultura hace de la tolerancia un prin-

cipio supremo, más bien una ideología. Ahora bien, da la impresión de que se trata de la tolerancia que Máximo Cacciari llama «senil»: la tolerancia de quien ha perdido toda esperanza en sí mismo o en la potencia de la propia armonía y se esconde en un «anhelo universal, cosmopolita, de convivencia y de paz».[100]

El Estado, un aparato coactivo entreverado en la sociedad en un grado semejante por lo menos al de la Iglesia en otro tiempo —y si no lo está más es debido precisamente a la existencia de aquélla—, neutraliza la cultura a su favor transmitiéndole de diversas maneras su neutralidad. Aliado con la poderosa concepción dominante de la democracia como relativismo moral, fomenta la indiferencia, la neutralidad —la supuesta objetividad estatal—, en suma, el filisteísmo cultural que, previsiblemente, si no se produce una reacción, se aplicará a la gobernación de Europa.[101] Cae dentro de lo posible que la religión sea considerada por los políticos y las clases dirigentes, que incluyen a los muy numerosos intelectuales orgánicos que se alimentan del poder, una tradición más o menos formal o costumbrista o una respetable cuestión privada, del fuero interno de la conciencia; pero quedando excluida como un asunto público, de modo parecido a la poderosa tendencia a separar la ética de la moral arrinconando esta última en la privacidad. De hecho, la legislación de los Estados particulares —Estados de Derecho—, cuyo camino parece seguir la Unión Europea invocando la neutralidad, se ha convertido

ya contradictoriamente en fuente de la ética, de la moral «pública» como distinta de la privada. Un *êthos* que nada tiene que ver con la naturaleza de las cosas, sino con la arbitrariedad estatal.

El nihilismo que se desprende del pesimismo correlativo a la utopía —cuya esencia, decía Schmitt, es la planificación *humorlose,* sin humor—[102] que dinamiza las ideologías totales, nutrido de la neutralidad que emanan la técnica y la estatalidad, delata la perdida del ánimo y la confianza que eran propios de Europa hasta la primera gran guerra. Operando como denominador común de las ideologías, las somete a la metaideología tecnocrática que segrega el estatismo. Las grandes construcciones ideológicas todavía postulaban a fin de cuentas, en tanto religiones políticas, cierto sentido de las cosas y de la existencia. El nihilismo, disfrazado de ideología estatal, pública, da hoy la pauta, imperando a cambio la nada cultural y la pérdida del sentido de la realidad, minado durante dos siglos por el escapismo romántico.

2.– Es notorio que las Iglesias, y no sólo la católica, la más consistente de todas, al menos por ahora en su reducto vaticano, ven a Europa, según se ha recordado antes, como un continente en el que es necesaria una acción misionera evangelizadora.

¿Pero de qué cultura? ¿De una cultura nihilista? La fe no crea propiamente cultura, está por encima de las culturas. Su papel consiste en in-formarlas, darles forma y sentido a

través de la religión; en inculturarlas suelen decir los antropólogos. La fe, en tanto exige correlativamente una ortopraxis, transmite su moralidad intrínseca a las culturas al configurar su *êthos*. Pues la religión es, esencialmente, «una obligación íntima que se impone a la conciencia y, a la vez, que la conciencia siente». Por eso implica obediencia y servicio. Estos no son debidos a la coacción del poderío, sino a la «espontánea sumisión» a lo santísimo.[103] La religión instalada en la conciencia transforma insensiblemente la cultura. Así pues, el problema no consiste solamente en si en Europa existe todavía fe, sino si existe una cultura viva o si lo que pasa por tal es una cultura que se desmorona. Husserl pensaba hace tiempo, cuando las cosas no estaban como ahora, que la auténtica fuerza de la cultura está agotada en Europa. En este caso, evangelizar sería realizar un trabajo de apagafuegos, si también la fe ha agotado sus posibilidades.

Puede ser pertinente la pregunta: en Europa ¿la fe está viva o está muerta? La distinción entre fe viva y fe muerta es muy interesante. Cabe que, neutralizada la fe al ponerla ídolos estuviera como muerta, pero en ciertas circunstancias y con cierto trabajo podría tener un *revival*. Es posible que se encuentre en estado latente, como ocurre con frecuencia con muchas instituciones, por ejemplo jurídicas, que reviven al cabo de algún tiempo. Tal vez esté recubierta por una suerte de paganismo artificioso fomentado por el ateísmo político y la atracción de las novedades.

En realidad, apenas hay nada más opuesto al paganismo que el ateísmo, pues el pagano, decía Daniélou, es esencialmente un hombre religioso. Mas, neutralizada la cultura y tan difundidos el ateísmo práctico y la increencia, hay quien piensa que se está ante un nuevo paganismo. Muchos se preguntan si la irreligiosidad de la cultura actual, que tanto debe al espíritu de la tecnicidad y, por supuesto, al de bienestar, no será en realidad una suerte de paganismo postcristiano. Lo respaldaría la tesis de Blumenberg sobre la modernidad, aunque no hable de ello expresamente. Florecen en este ambiente, desde el cristianismo a la carta, que el cardenal holandés Danneels llama una «religiosidad salvaje» y el cardenal alemán Lehmann «teoplasma», una especie de plastilina para que cada uno fabrique dioses a su gusto, la purificación gnóstica, moralista y progresista del cristianismo a lo Tolstoi,[104] o la utilización de la religión como una técnica terapéutica. Hay un mercado de las religiones en el que prospera el gnosticismo en la forma de esoterismo. Ante este panorama, algunos, entre ellos bastantes eclesiásticos, piensan preocupados que para preservar la religión es conveniente aligerarla, reducirla a un residuo mínimo.

Con todo, en la década de 1990 ha vuelto un cierto interés por la religión y el cristianismo. Hay indicios de que el odio y la animadversión a la religión y al cristianismo parecen estar circunscribiéndose al ámbito influido por la política progresista y a círculos intelectuales y periodísti-

cos, en la mayoría de los casos supervivientes de las periclitadas ideologías antirreligiosas. Pero conserva una gran influencia entre ciertos grupos y en los medios de comunicación, que concentran su resentimiento y su odio, o sencillamente su frivolidad, en la destrucción de las costumbres y la moral tradicional, mediante la legislación y la propaganda. El resto no es hostil, sino a lo sumo indiferente.

Mezclando todo, se difunde también la idea de la equivalencia entre las religiones. Es otra consecuencia intelectual de la extensión a las religiones y a las iglesias de la neutralidad que emana del modo de pensamiento estatista, íntimamente unido a la técnica. Bajo la presión estatal, que configura la opinión y al mismo tiempo se hace eco de ella, propenden aquéllas a neutralizarse. Resulta fácil verlo en el ámbito de las confesiones protestantes, sin que permanezcan al margen el católico y el ortodoxo. Es un hecho que, bajo la presión del ambiente, muchos eclesiásticos renuncian a ejercer la autoridad que les compete como custodios de la verdad, a pesar de que toda religión se basa en proclamar una forma de verdad. Confunden además la autoridad, que sólo es poder *ad kalendas graecas,* con el poder en sí y se resisten a ejercerla.

3.– Las Iglesias cristianas en su conjunto, con vigorosas excepciones, que a veces parecen más bien personales que institucionales, inmersas en el espíritu de la época —en Europa muy permeables a la socialdemocracia—, propen-

den a no aparentar siquiera ser signo de contradicción, aunque casi por definición son en sí mismas instituciones contraculturales; justamente, porque su papel consiste en enfrentarse a la cultura para darle sentido. Al contrario, es como si su ideal consistiera en *aggiornarsi* para acomodarse al mundo pareciéndose a él, procurando ser lo más políticamente correctas posible y pasar inadvertidas para no molestarle.

Ahora bien, lo ideal, a diferencia de lo utópico, es algo conforme al deseo y los deseos pertenecen a la naturaleza. Por tanto, semejante ideal, si no se limita, como parece haber sido la intención del Vaticano II, a la conveniencia de prescindir de lo superfluo, de las formas envejecidas por el tiempo o de formular otras nuevas acordes con el momento histórico, es innecesariamente peligroso para la fe. Estaba más acertado Gómez Dávila que los entusiastas del *aggiornamento,* al recordar que «la función de la Iglesia no es la de adaptar el cristianismo al mundo, ni siquiera la de adaptar el mundo al cristianismo: su función es la de mantener un contramundo en el mundo».[105] Es, precisamente esto último, la tensión entre lo espiritual y lo temporal, lo más peculiar de la civilización europea en cuanto ha sido durante siglos la sede de la Iglesia. Tensión que, salvo mínimas escaramuzas intranscendentes, se echa de menos, casi escandalosamente, en la cultura europea actual. El siglo XX fue un siglo de Anticristos. Hubo sin duda varios, pero los principales fueron el Nacionalsocialista y el Soviéti-

co. Todos ellos han dejado secuelas. Derrotado el primero, el Imperio Soviético — tras el que se escondía el mito de la Tercera Roma— aspiró a la dominación mundial y consiguió seducir a innumerables masas de todos los países. La Iglesia gastó quizá muchas fuerzas en oponerse a los Anticristos del siglo XX y, sobre todo, al Imperio Soviético, y no se ha recuperado de las heridas.

Ahora bien, es absolutamente exacta la afirmación de Pierre Manent de que «el desenvolvimiento político de Europa sólo es comprensible como la historia de las respuestas a los problemas planteados por la Iglesia».[106] La Iglesia postconciliar, distraída con su situación interna, no plantea problemas que tengan este alcance, aunque es posible que la situación deba mucho precisamente a esta actitud. Los envites del Papado, tan vigoroso bajo Juan Pablo II, apenas tienen consecuencias prácticas en las Iglesias particulares; se admiran pero no se siguen. A lo mejor, por eso va tan mal la política europea.

El gran problema que determinó toda la historia posterior es la Reforma. Pues la Reforma surgió como un asunto intrínseco a la Iglesia que planteó los problemas decisivos de la historia posterior de Europa. Tanto que, según Álvaro d'Ors, la misma «Europa es un producto de la Reforma y sigue viviendo de ella».[107] La Reforma dio lugar a la más profunda crisis de la Iglesia. No sólo teológicamente, sino porque fue decisiva para el auge del Estado.

8. La crisis de la Iglesia y el auge del Estado

1.– No cabe descartar que, desde un punto de vista histórico político centrado en la dialéctica entre lo espiritual y lo temporal, se esté cumpliendo y quizá agotando una tendencia principal de la historia europea desde el tiempo de la Reforma. El gran historiador belga Henri Pirenne sugería que hasta el siglo XVI la historia de Europa puede entenderse, explicarse y sintetizarse como historia de la Iglesia y por consiguiente de la religión. Ésta era entonces lo público en su sentido estricto de lo común, la *res publica*. De ahí la frecuente caracterización de la forma política medieval como una *res publica christiana*.[108]

A finales del siglo XV, hacia 1494, debido a la decadencia política de las dos grandes entidades universales medievales, el Imperio y la Iglesia, sumida esta última en la grave crisis conciliarista origen de las ideas democráticas modernas, empezó a configurarse el sistema de los Estados, apareciendo la idea del equilibrio europeo en sustitución de la *universitas christiana*. Tras la Reforma protestante, la paz de Westfalia (1648) liquidó la Cristiandad en tanto categoría histórica política cultural, al consagrar la soberanía —secularización de un concepto teológico— [109] y, con ella, el particularismo inherente a la estatalidad como concepto básico del *ius publicum europaeum,* impregnado empero de cristianismo.

A partir de este momento, por fijar una fecha, la historia de Europa ha sido crecientemente historia del Estado y, por ende, de la política, cuyo monopolio se arrogó la esta-

talidad, en detrimento de la religión. La religión se fue politizando a medida que prosperaba la política: en este sentido, *la politización es la sustitución de la primacía de la religión por la de la política.* La política estatal pasó al primer plano como gran envolvente o abarcador en el sentido de Jaspers. El Estado es internamente democrático, nacional. Se afirmó apoyándose las monarquías en las clases medias a las que favoreció ayudándolas a emanciparse de la aristocracia. La idea democrática entraña la publicidad y, por tanto, el imperio de lo público político sobre lo público (común) religioso. Es lo que significaba la famosa fórmula inaugural de la época de la estatalidad de Alberigo Gentile: *Silete theologi in munere alieno!* (¡callad teólogos en el ámbito ajeno!). Lo público estatal pugnó con lo común por la supremacía y, para muchos hombres, la política fue adquiriendo paulatina e inconscientemente la importancia absoluta que tenía anteriormente la religión, formándose una conciencia nacional. Ésta es *la gran inversión contemporánea*: la primacía de la política, de lo temporal, sobre la religión, sobre la eternidad.

En suma, el particularismo estatal se impuso finalmente sobre el universalismo eclesiástico, que implica apertura y dinamicidad en el tiempo en contraposición a la idea de totalidad, asentada en el espacio. El Estado es en la práctica una totalidad en cuanto orden cerrado instituido por el hombre sobre un territorio. El territorio es lo que da carácter total, de totalidad, al Estado. Vinculados los hom-

bres a un territorio y a una totalidad, el interés por lo temporal empezó a prevalecer sobre el interés por la eternidad y la concepción tradicional del orden como un orden creado por Dios fue reemplazada paulatinamente, en lo concerniente a las relaciones humanas de convivencia, por la de un orden estatal en torno al Monarca —«el rey Sol»— que mediaba entre el Trono y el Altar. Es significativo que en torno a aquella fecha de 1648 cayese en desuso la palabra de sentido universalista Cristiandad con la que se designaba el mundo europeo en sentido abierto, teológico, ocupando decididamente su lugar la palabra más neutral, particularista y cerrada, geográfica, Europa, como conjunto de los Estados.

El particularismo estatal se configuró y agudizó finalmente como nacionalismo, el mayor enemigo del cristianismo. Ranke aún decía que Europa estaba formada por seis grandes naciones en el sentido meramente histórico, no político: la española, la francesa, la italiana, la inglesa, la germánica y la eslava. De las naciones centrales se afirmaba que le correspondió a Italia el *sacerdotium,* a Alemania el *imperium* y a Francia el *magisterium*. Chr. Dawson, igual que Ortega y muchos más, veía aún por su parte el carácter único de Europa en que «es y ha sido siempre una comunidad de naciones». La *hybris* política de la idea de Nación, el nacionalismo, era para él la causa de la crisis europea.[110] Las naciones históricas existentes en el seno de la Cristiandad eran unidades abiertas: las naciones no na-

cen sino que se hacen, decía Ortega. Habría que precisar que, en realidad, las naciones históricas las hicieron las Monarquías. Los pueblos, decía Elías de Tejada, son tradición. En contraste, el destino de las sociedades fue el de configurarse como naciones políticas. El Monarca, el Príncipe maquiavélico, como observó Leo Strauss, sustituyó al rey, y las Monarquías hicieron las naciones políticas superponiéndolas a la histórica, mediante el Estado.

Efectivamente, a medida que se afirmó el Estado, la estatalidad escindió a las naciones históricas en diversas naciones políticas sustituyendo el *limes*, territorio impreciso, por las fronteras, e hizo de cada una de ellas unidades cerradas resultando el Estado-Nación. Las naciones políticas las hacen los Estados al cerrar el territorio. Con el territorio nacional nació la Geopolítica. La Geopolítica se refiere a las relaciones interestatales. La Geopolítica es «ciencia de estrategia estatal», fundada en la relación entre la Geografía y la expansión del poder.[111] «No se concibe más que presuponiendo el «Estado» en contraposición, decía Á. d'Ors, a la Geodierética (reparto de tierra).»[112]

Lógicamente, el principal enemigo a abatir por el incipiente nacionalismo estatal era la Iglesia romana, con cuyo universalismo chocaba, y, poco a poco, el cristianismo. El contractualismo fue el primer golpe intelectual. Prosiguió con el galicanismo, el regalismo, el josefismo..., formas de erastianismo no anticristianas en sí mismas. Finalmente, el nacionalista Estado-Nación que salió de la Revo-

lución Francesa con la pretensión de monopolizar lo común nacional, lo público, que había compartido hasta entonces el Trono —sustituido ahora por la Nación— con la Iglesia, el Altar, fue el punto de inflexión definitivo en la tendencia a sustituir el predominio de la religión por el de la política en cada Estado particular y en las relaciones interestatales.

2.– Configurada finalmente la estatalidad en el siglo XX como Estado Total, que monopoliza todo lo común en su territorio, combina y concentra toda la tendencia moderna a la neutralidad con la peculiar neutralidad de la técnica, que aproxima lo distante y distancia de lo próximo (Á. d'Ors). Simultáneamente, declarándose agnóstico, laico, respecto a toda religión, excluye el mínimo religioso, expulsa prácticamente al cristianismo del espacio público y aspira a erradicarlo del privado a fin de dominar totalmente. Es natural que, según la lógica estatal, en último análisis, la de la *ratio status*, se relegue el elemento religioso a la condición, a lo sumo, de un recuerdo histórico en la configuración de la futura Europa. Hay que subrayar que a este estado de cosas han contribuido las Iglesias al dejarse ganar por el modo de pensamiento estatal. Éste sustituyó al modo de pensamiento eclesiástico a medida que se imponía el orden estatal. En el transcurso del siglo XX, han antepuesto la justicia, objeto y fin del poder temporal, a la caridad, favoreciendo que el cristianismo se hiciese «mundo» más de lo que debiera, al entregarse a conseguir que

las «estructuras» fuesen cristianas «descuidando que lo fuesen las personas».[113] La religión no es socialmente eficaz cuando prohija soluciones sociopolíticas, sino cuando logra que influyan espontáneamente sobre la sociedad actitudes puramente religiosas (N. Gómez Dávila).

Para resumir el estado de cosas, se pueden citar la opinión del checo Vaclav Havel de que los europeos están creando «la primera civilización atea en la historia de la humanidad» o el libro de Glucksmann *La tercera muerte de Dios.*[114]

El autor francés se pregunta si el destino de Europa no consistirá, efectivamente, en ser el primer continente ateo de la historia. El filósofo marxista Ernst Bloch había escrito en los años cincuenta y sesenta sobre un ateísmo cristiano y actualmente algunos como la conocida escritora italiana Oriana Fallaci, se reconocen como ateos cristianos —el español Gustavo Bueno como ateo católico—, quizá por reacción a la situación de la civilización occidental. Puede hablarse de un ateísmo —en la línea del nuevo cristianismo de Saint Simon y la religión de la humanidad de Comte— que acepta selectivamente la moral cristiana; es una actitud relativamente corriente próxima al agnosticismo. Quizá por eso habla Glucksmann de ateísmo.

Sin embargo, según la descripción que hace Glucksmann, sería más exacto hablar de increencia. La increencia va más allá del ateísmo planteando frontalmente la posibilidad de la extinción de la fe transcendente. Glucksmann

sugiere si la futura misión histórica de Europa, si la tiene, no consistirá en difundir universalmente el ateísmo. Se diferenciaría y distanciaría así de otras culturas y civilizaciones; por ejemplo, de la norteamericana. En su opinión, en Estados Unidos, igual que en el resto del mundo, la religión como tal no está en retroceso sino todo lo contrario. Hay quienes discrepan dando buenas razones. En 1978 lo hacía Tomás Molnar en su libro *El modelo desfigurado. Los Estados Unidos de Tocqueville a nuestros días.*[115] Lo confirma recientemente el norteamericano P.J. Buchanan.[116] Este autor incluye a Norteamérica en la decadencia de Occidente, debida según él al abandono de la religión combinado con la inmigración como consecuencia de la espectacular caída de la natalidad de la población autóctona, cuya causa principal atribuye a la crisis religiosa. El rabino Daniel Lapin, autor del difundido libro *American's Real War*, piensa que Norteamérica puede estarse dividiendo en dos tendencias coincidentes aproximadamente con el partido republicano y el demócrata —en el sentido europeo, de tendencia liberal el primero y socialdemócrata el segundo—, uno fiel a la tradición judeo-cristiana mientras al otro la rechaza. Según H.-H. Hoppe, «las evidencias acumuladas a finales del siglo XX no indican el fin de la historia, sino la profunda crisis del sistema norteamericano».[117]

No obstante, aunque la religión y la moral cristianas son atacadas virulentamente, no existe en Norteamérica el desprecio que se advierte en Europa, y la religión y las

Iglesias tienen, a pesar de sus crisis, una notable vitalidad. Como observara en el siglo XIX Tocqueville, en Estados Unidos, heredero directo de la Ilustración, no de la Revolución Francesa, la religión forma parte de la cultura. Por eso a muchos europeos y a los medios de comunicación les sorprende y les molesta que el actual presidente Bush no tenga reparo en rezar en público y ridiculizan y presentan su fe como *a weapon of mass destruction.* Al jefe del gobierno inglés Tony Blair, que es creyente, sus consejeros le disuadieron de terminar sus intervenciones televisivas durante la guerra de Iraq con las palabras *God Bless You.* En contraste con Norteamérica, en Europa empieza a ser normal calificar de fanática, integrista o fundamentalista cualquier actitud que postule el reconocimiento público de la religión, la invoque o la tenga públicamente en cuenta; incluso en el plano privado.

3.– Una interesante reacción ante la privatización de la religión fue la teología política resucitada en Centroeuropa en los años sesenta a partir de la teología de la esperanza del teólogo protestante Jürgen Moltmann, para reivindicar un lugar público para la fe cristiana. Contribuyeron sin duda a su fracaso final sus acomplejadas concesiones, innecesarias e incongruentes, al marxismo, así como sus derivaciones puramente políticas en otros pagos, en la forma de teología de la revolución, la famosa teología hispanoamericana de la liberación —un jacobinismo de la cruz

—, la teología de la raza negra y otras teologías, que suelen acabar siendo meras derivaciones ideológicas.

La teología política, semiproscrita por el veto de San Agustín a la teología política pagana, es una necesidad de las Iglesias, que suelen limitarse a exponer una deshilvanada doctrina social más o menos organizada, tomando como centro la más que discutible «justicia social». La teología política se centra en torno a la legitimidad del poder, en tanto este viene de Dios; y de ahí deriva todo lo demás. De hecho, es muy antigua, ha existido siempre. Lo explica, por ejemplo, Marcel Gauchet al estudiar cómo salió lo político de lo religioso.

El núcleo de la Teología Política cristiana radicaría, según Á. d'Ors, en el principio de que siendo Jesucristo el «Rey», «no cabe en la historia otro poder originario, otra soberanía sobre los hombres «viatores» en la tierra que la de Cristo». Desde el punto de vista de la teología política, los llamados soberanos no son más que delegados. Esto tiene una consecuencia directa en relación con la política práctica. Pero las acobardadas Iglesias europeas ni siquiera quieren aparecer como grupos de presión mientras otros grupos menores presionan contra ellas a través del Estado. Quizá por temor al Estado o complacencia con él, no aceptan la teología política, cuyas consecuencias serían antiestatales. Pues, para la teología política, el poder se ejerce personalmente, siempre hay un responsable, en

contraste con la presunción y el ideal de la teoría estatal de que el ejercicio del poder sea mecánico, impersonal.[118]

4.– La discusión sobre el papel público de la religión en la futura Europa, donde el catolicismo postconciliar tiende según algunos a reprivatizarse a consecuencia del descubrimiento de la subjetividad en el sentido de personalización de la fe,[119] se relaciona con la decadencia o declive de la religiosidad tradicional, tanto en su versión católica como en la protestante y la ortodoxa. La ortodoxa griega, al parecer menos. Por un lado, históricamente ha sido mucho más inmune al protestantismo, una causa principal de la secularización con su principio de la «sola Escritura» y su insistencia en que son los Evangelios, no la Iglesia, la fuente de la doctrina;[120] por otro, en los países del Imperio soviético la religión estuvo al lado de la libertad. Por eso, se dice a veces, como un eco de Dostoievski, quien pensaba que los pueblos eslavos eran todavía capaces de tener fe, que el cristianismo ortodoxo está en mejores condiciones, no faltando quien apunte el argumento historicista de que si en Europa ha predominado primero el cristianismo latino del sur católico y luego el germánico nórdico protestante, le correspondería ahora el turno al cristianismo eslavo ortodoxo.

En Rusia, parece que las Iglesias vuelven a funcionar como instancias legitimadoras de la política, concediéndole autoridad, ante todo, por supuesto, la ortodoxa. En esta forma del catolicismo hay un cierto predominio de la litur-

gia siendo la teología más apofática, contemplativa —se podría decir platónica—, en comparación con la teología occidental más intelectual y crítica

—también se podría decir comparativamente más aristotélica—, lo que ayuda a entender muchos de los conflictos entre ambas y el más fácil acomodo de aquélla al poder temporal. Pero la Europa occidental y la oriental no se encuentran a un mismo nivel de civilización: la Europa eslava es particularista, y no por causas políticas sino en tanto ortodoxa, por lo que ha permanecido durante siglos aislada de la cristiandad occidental, que ha producido la única civilización que se ha mostrado capaz de universalidad.[121]

A este respecto, a pesar de las apariencias, siguen pendientes las advertencias de Hegel y Tocqueville, en lo que respecta a Europa, de la oscilación de esta última entre Rusia y Norteamérica. Por el momento, el antinorteamericanismo de los europeos, heredado en gran parte de la propaganda soviética durante la guerra fría, dirigidos por la Francia vencida rotundamente en 1940, vuelve los ojos hacia Rusia a fin de contrarrestar con esta alianza la evidente superioridad norteamericana (y equilibrar de paso el poderío de Alemania).[122]

9. Decadencia o crisis del cristianismo

1.– La neutralización de la cultura y el auge del Estado han favorecido la sustitución de la religiosidad por la politización, dando lugar a una mezcolanza que, por la acumu-

lación de elementos, circunstancias y factores contradictorios, configura un panorama muy confuso. González de Cardedal habla de «perplejidad». Y en este contexto, el teólogo italiano Bruno Forte cree que el predominio de lo lúdico —del subjetivismo ocasionalista— y la difusión del optimismo nihilista son síntoma y fruto de un estado de agotamiento. Optimismo lúdico, apostilla Hoppe, que corresponde a la infantilización intelectual y emocional propia de la descivilización. Si es así, cabe preguntarse si la decadencia o desmoronamiento del cristianismo, que, evidentemente, en Europa ya no ejerce influencia intelectual o moral sobre las costumbres, las formas de pensar y la organización mental de los hombres, propendiendo a reducirse a ser una tradición histórica puramente formal más o menos burocratizada, no pertenece, a fin de cuentas, al mismo fenómeno de decadencia de la civilización europea como un todo. A este respecto, el debelador de tópicos Hans Blumenberg prefiere hablar en el caso europeo de «naufragio con espectador». Fenómeno el de la decadencia que, aplicado a Europa, se relaciona con el hecho de que solamente aquí se puede hablar de conciencia histórica, señalaba con agudeza J. Freund. Müller-Armack, recogiendo un sentir bastante corriente hacia 1959, opinaba, aunque tal como han evolucionado las cosas era aún relativamente optimista, que una «recristianización de nuestra cultura» constituye la única posibilidad realista para hacer frente a la decadencia interna de Europa.

Jacques Barzun, que piensa que Occidente atraviesa una fase de decadencia, describe los tiempos decadentes como tiempos que han de afrontar la pérdida de las posibilidades históricas de una civilización. En ellos, las formas del arte y de la vida parecen agotadas, todas las fases de desarrollo están trilladas. Las instituciones funcionan a duras penas. La repetición y la frustración son la insoportable consecuencia. En fin, el aburrimiento y el cansancio, observa Barzun antes de describir los síntomas que observa en Occidente y que sintetiza como primitivismo, son grandes fuerzas históricas. Freund, que no llegó a ver la precipitación operada en el estado de cosas desde 1989, apuntó, empero, en *La décadence*, la importancia de dilucidar si existe efectivamente una decadencia o se trata de un cambio de estilo de la civilización europea. El norteamericano A. Herman se hace la sutil pregunta de hasta que punto la idea de decadencia no influye en la posible decadencia.

El famoso libro de Spengler *La decadencia de Occidente* suscitó *urbi et orbi* la cuestión de la decadencia. Su éxito, solía comentar irónicamente Zubiri, probaba la verosimilitud de la tesis; «da un certo tempo è divenuta di moda», escribía Julius Èvola. En la medida en que el hombre necesita expresarse metafóricamente, piensa Blumenberg que es cierta la imagen que, sin necesidad de caer en el organicismo radical, habla de las primaveras, los otoños, el invierno y el verano de las culturas y las civilizaciones, como también sostienen Huizinga y otros aparte de Spengler.

Jünger esperaba satíricamente más de la astrología que de la historiografía.

De todos modos, no está de sobra preguntarse, por lo menos a efectos hermenéuticos, si valdrá la concepción cíclica de la historia para Europa. Y también, si tras la idea de la decadencia europea —tema que sólo se ha planteado en Europa por su capacidad de autocrítica— no se esconderá la imagen del Anticristo; los precedentes abundan. Naturalmente, las incógnitas son muchas más.

2.– En relación con el tema aquí tratado, es curioso que entre los pensadores de la decadencia son hoy relativamente pocos quienes, como Müller-Armack o el teólogo protestante Bonhoeffer, ven su causa directa en la de la religión. Sin embargo, tanto la idea de la verdad, que es lo mismo que la realidad cuya forma depende de aquella, igual que la del bien, son esenciales en la religión, constituyendo, asevera Ratzinger, «el corazón de toda cultura». Y es obvia y ampliamente reconocida —abundan las encuestas— la confusión existente actualmente entre los europeos sobre la verdad y el bien, cuyos contenidos ya no están informados, condicionados o criticados eficazmente por el cristianismo. De modo que si desaparecen o se relativizan, dejan de tener vigencia y la cultura se disuelve.

Es decir, la pregunta de si la decadencia del cristianismo forma parte de la decadencia de la civilización y la cultura occidental sugiere la alternativa de si no constituye, por el contrario, su causa principal. Es lo que se preguntaba J.

Freund: «en vista de la interdependencia entre Europa y el cristianismo, cabe preguntarse si la decadencia de Europa debe o no ser asociada a la declinación del cristianismo; ¿está Europa en camino de decrepitud por haber renegado de los valores del cristianismo, o sea, por descristianización?» No obstante, «se puede igualmente invertir la relación de causalidad y preguntarse si la crisis por que atraviesa Europa no tuvo por efecto debilitar al cristianismo, lo cual equivale a decir que fue la extraordinaria expansión de Europa lo que dio al cristianismo oportunidad de propagarse». Freund rechaza el unilateralismo causal.[123] En fin, lo que puede ser coherente con un punto de vista histórico se plantea como un grave problema a la teología, intelectualmente muy interesante.

Troeltsch llegó a identificar el cristianismo con la religión de Occidente. Consideró la posibilidad de la desaparición del cristianismo con la disolución de la civilización occidental. Precisamente por visiones de ese estilo se achaca al cristianismo, asociándolo a la política estatal, el ser un colonialismo religioso en cuanto parte del sistema colonial.[124] Sin embargo, decía también J. Freund: «el fenómeno religioso, aun si se politiza, no deja de plantear sus cuestiones propias. Así como la política puede ser ya clara o ya confusa, la religión siempre será oscura y enigmática». Se preguntaba: «¿Por qué habría debido identificarse el cristianismo con Europa, cuando no se había identificado con el Imperio Romano ni con el sistema feudal?...

el cristianismo jamás tuvo exclusivamente aspectos europeos», por lo que «nadie está en condiciones de ofrecer una respuesta decisiva» a la pregunta de si está en crisis sólo el cristianismo.[125] ¿No se podría hablar de decadencia de Europa y crisis de la religión influyéndose mutuamente la crisis y la decadencia?

3.– Lo cierto es que constituye un legítimo lugar común la crisis de Europa y de la religión en general, no sólo de la cristiana, cualesquiera que sean sus causas, naturaleza y alcance. La religión, al menos en este Continente dominado por el espíritu de bienestar, es atacada sin conseguir defenderse suficientemente del cientificismo, en el que desempeñan un papel principal el sociologismo, el psicologismo y la utopía laicista del liberalismo estatista a la francesa, ahora progresista. Sin embargo, prospera fuera de Europa. El ecumenismo impulsado por el Papado progresa en medio de un gran confusionismo, como si el cristianismo quisiera cortar el cordón umbilical con su matriz europea.

Es interesante señalar que el ataque generalizado contra toda religión por parte de la gnosis progresista apoyada en el Estado, con su optimismo externo cifrado en el ideal de un hombre autosuficiente en un nuevo mundo sin dramas, tiene éxito en Europa. La situación llega al punto que Ratzinger no vacila en poner su esperanza, citando a Toynbee, en las minorías: «el destino de una sociedad depende siempre de las minorías creativas».[126] Al mismo tiempo,

como reacción, parecen estarse tendiendo puentes entre las distintas confesiones e iglesias cristinas, y entre estas últimas y el judaísmo —sobre todo con el judaísmo— y el islam, al menos en puntos concretos. Incluso con religiones como el budismo, unidas todas en la defensa de la religión contra la ofensiva del gnosticismo progresista, cuya punta de lanza son el Estado y los organismos internacionales.

En lo que concierne al islam, es posible que, no obstante, según están las cosas, se dé finalmente un alejamiento o un grave enfrentamiento. Este no sería entre culturas, sino entre los respectivos principios espirituales, es decir, entre religiones; basta tener en cuenta que el islam es mucho más amplio que la cultura árabe. Pero el islam, acosado también por el progresismo, aunque sea en Occidente su aliado, quizá refrene su belicosidad frente a Europa si llega a descubrir que su enemigo inmediato no son ni el liberalismo ni el cristianismo, no menos acosados por aquel. Si continuase el ataque, el problema de Europa y Occidente es que una cultura cientificista, mezcla abigarrada de ciencia y técnica, carece de alma; es un *Wirbarr,* un caos confuso sin ideas rectoras, esquizofrénico, por lo que casi irremediablemente le tocaría a la larga la peor parte. Por otro lado, es preciso tener en cuenta que, en la situación actual del mundo, todos los conflictos revisten el carácter de conflictos o guerras civiles. En último análisis, la línea divisoria estaría entre la religión y la política, o, más bien,

entre la religión y la antirreligión. Lo demuestra la coincidencia entre las diferentes religiones en hacer causa común frente a la increencia y al nuevo imperialismo nihilista antirreligioso. Imperialismo de origen cristiano, del que debiera desligarse radicalmente el cristianismo para evitar confusiones, aun a costa de la división entre creyentes y laicistas ideológicos.

10. La diáspora del cristianismo

1.– Aparte de la discusión sobre las causas concretas, que aventuran diversas explicaciones sobre la crisis o aparente decadencia del cristianismo y sus consecuencias, autores como el sociólogo Thomas Luckmann piensan, un tanto a lo Joaquín de Fiore, que de hecho la religión permanece pero se vuelve invisible.[127] En contraste, Marcel Gauchet afirma, algo a lo Comte, que nuestra época es la «de la salida de la religión»[128] mientras Jacinto Choza da gran importancia a lo que llama «cristianismo clandestino», el de aquellos que siendo cristianos quedan excluidos de la comunidad cristiana por diversas razones.[129] En cierto modo, podrían coincidir con quienes opinan que no se trata tanto de descristianización como de anticlericalismo, una actitud eterna y universal. Ahora bien, el anticlericalismo, al heredarse a través de las generaciones, lleva a la larga a la irreligión y a la descristianización, como parece haber sucedido y estar sucediendo.

J. Martín Velasco pensaba, todavía en 1978, con referencia especial a España teniendo a la vista la realidad euro-

pea, que el principal problema tras la desconfesionalización del Estado, consistía en «redescubrir la religión».[130] Es dudoso que se haya resuelto, salvo tal vez en los países antes sovietizados del Este de Europa. Olegario González de Cardedal, a propósito de un artículo de Delumeau de 1998, para quien la actual civilización europea sería ya mayoritariamente agnóstica,[131] cree que «hay más fe explícita en Europa que ha habido en momentos anteriores de la historia».[132] Y, para el norteamericano G. Weigel, aun siendo cierta la crisis, «el movimiento cristiano está floreciendo en todo el mundo». De todos modos, habría que preguntarse en qué forma. A otros, situándose en un plano distinto, les preocupa más la difusión de la intolerancia anticristiana. Socci describe las persecuciones a los cristianos en el mundo no cristiano;[133] posiblemente como reacción ante la irresistible difusión planetaria de actitudes cristianas, perceptibles incluso en el progresismo.[134] Pero empieza a ser inquietante la intolerancia hacia lo cristiano, fácilmente perceptible a simple vista en muchos medios europeos, singularmente en los intelectuales y políticos, como un fruto paradójico de la tolerancia senil que detecta Cacciari en Europa.[135] Las sociedades fuertes son tolerantes. Una sociedad vitalmente tan insegura como la europea tiene que predicar al mismo tiempo la tolerancia por su debilidad y la intolerancia para mantener un mínimo de cohesión, casi reducida a coexistencia. Ratzinger ha insinuado recientemente que puede estarse consolidando

un nuevo tipo de cisma entre laicos politizados y cristianos.

«De cualquier manera, sea hipócrita, sea sinceramente, que Cristo sea anunciado, yo me alegro de ello y me alegraré», decía San Pablo (*Filip.,* 1,18). Toynbee pensaba que la expansión planetaria de la civilización europea puede conllevar la difusión católica, universal, del cristianismo. En este sentido, se afirma que, con todo, el cristianismo, aunque se trate de versiones y aspectos mundanizados o secularizados, se está universalizando de manera irreversible a través de los cambios que se están dando en el mundo, entre ellos la llamada globalización, cuya visión del hombre no deja de ser la occidental; en rigor, es más occidentalización, con un cierto predominio del *American way of life*, que europeización. En este sentido podría tener razón Weigel. Ya advirtió Díez del Corral que la creencia cristiana se va haciendo patrimonio mostrenco de la humanidad como dando testimonio de la semilla de Cristo.

René Girard cree ver una relación entre globalización y cristianización, a cuya universalización habría contribuido aquella de manera importante. Lo que implicaría que la «globalización» no es únicamente la de la ciencia y la técnica y eventualmente la de la estatalidad, sino también, y tal vez sobre todo, la universalización secularizada, secularista o religiosa del cristianismo. Todo eso daría pie al «cristianismo anónimo», que era para Urs von Balthasar una suerte de «comunión viva y religiosa de todos los

hombres que luchan desinteresadamente por la salvación y el progreso de la humanidad».[136] Habría tenido razón Chesterton con su conocida agudeza —coincidente en cierto sentido con la posición de K. Löwith— de que las ideas modernas son ideas cristianas que se han vuelto locas. El reverso de la medalla es que, algunos más escépticos como Gómez Dávila, apuntan que, negada la divinidad de Cristo, actitud hoy bastante común no sólo entre humanistas cristianos sino entre cristianos confesos, el cristianismo puede convertirse en la fuente de todos los errores, perversiones o actitudes anticristianas; entre ellos, el nihilismo y el progresismo ideológico.

2.– Desde un punto de vista empírico, la práctica del culto —de la cultura cristiana—, que constituye el centro de toda religión en tanto la religión es para ser practicada, ha decaído y está decayendo vertiginosamente sin tocar fondo en las distintas Iglesias. Hecho muy importante, pues el poder de Dios en cuanto santo es el culto que inspira. Junto a posiciones abiertamente antirreligiosas y anticristianas, vinculadas normalmente al progresismo político —aunque abundan los cristianos socialistas y progresistas—, que incluye las ideologías residuales y las bioideologías, se propagan sectas pseudorreligiosas mezcladas con ideas de religiones inmanentistas como el confucianismo o el budismo, y se difunden otras de carácter marcadamente gnóstico.[137] Se extiende una suerte de «cristianismo sin Dios» reducido formalmente al amor al prójimo, que ha

dado ya lugar a una teología de la muerte de Dios.[138] Hay una secuencia histórica según la cual se pasó del *Deus absconditus* al protestante Dios ausente y finalmente al Dios muerto. Teología inspirada desde luego en Nieztsche,[139] pero también en Kant, para quien Dios era incognoscible, un noúmeno, y en el dios antropomórfico de los positivistas y materialistas del siglo XIX: Comte, Stuart Mill, Feuerbach y otros. G. Vattimo postula un cristianismo no religioso[140] haciéndose eco sin duda del «cristianismo sin religión» del teólogo protestante alemán Bonhoeffer, discípulo del autor de *La revelación como abolición de la religión,* [141] el gran teólogo protestante suizo Kart Barth, fundador de la «teología dialéctica». Esta forma del cristianismo sin la religión no deja de ser un eco de Rousseau.

No faltan quienes prevén o auguran resignadamente la posibilidad de una Europa a medias cristiana y a medias musulmana. La resignación no la comparten todos: a algunos, especialmente entre quienes están viviendo el fracaso de su ideología, principalmente las de izquierda, quizá por desesperación, quizá por su adhesión a la ideología mínima del antinorteamericanismo, quizá por resentimiento contra la civilización occidental, o simplemente por nihilismo, les parece más o menos vagamente un progreso. Pues, según otra variante, eso daría lugar a un sincretismo, positivo para la izquierda postmoderna, tentada a ver sorprendentemente en el islam la religión de los desheredados, y para los multiculturalistas, podría servir de mo-

delo a todo el mundo. Ya se habla y se escribe en medios progresistas, no sin cierto deseo de que sea así, de Euro-islam, mezclando las especulaciones sobre los hechos con una especie de repulsión más o menos secreta frente al cristianismo compensada con cierta inclinación a leer en el Corán la posibilidad de un nuevo izquierdismo...

El islam está planteando problemas debidos en gran parte a la decadencia o crisis del cristianismo. Sin embargo, la reacción de bastantes europeos que incluye conversiones al islam, tiene mucho de resentimiento contra sí mismos. Resentimiento cuyo auge entrevió Nietzsche a su manera achacándolo injustamente al cristianismo. Mas, en vista de la decisiva adhesión expresa o tácita de parte del clero y muchos fieles a actitudes absurdamente antieuropeas y a veces anticristianas, cabe preguntarse si, después de todo, no tendría cierta razón el genial alemán.

Estas actitudes, muchas veces vacilantes sólo por desorientación, suscitan otro problema, esbozado anteriormente: el de si de continuar el declive del cristianismo, no podría Europa devenir musulmana. La crisis religiosa influye, por ejemplo, en la caída de la natalidad entre los cristianos. En 1923, el conde Coudenhove-Kalergi afirmaba, al comienzo de su famosa obra, que «la causa de la decadencia de Europa es política y no biológica. Europa no muere de vejez».[142] ¿Podría decir hoy lo mismo?

Es sabido que, por ejemplo en Holanda, llegó a equilibrase la población católica con la protestante por la mayor

natalidad de los católicos. Constituye, pues, un dato muy importante *last but no least* que la natalidad se mantiene en tierras del islam y entre los musulmanes emigrados en Europa, mientras la europea decae progresivamente, como ya pasaba en la difunta Unión Soviética, en la que era uno de los talones de Aquiles.[143] Eso, ligado al suicidio demográfico alentado de múltiples maneras por el estatismo que ha hecho suya la insólita «cultura de la muerte», esclerotiza a Europa; piénsese en la legislación abortista y en la obsesión progresista en difundir con fines liberadores las prácticas sexuales y los anticonceptivos.[144] La capital cuestión demográfica se complica todavía más desde el punto de vista material por el envejecimiento de la población, que crea graves problemas en relación con las pensiones y aboca a la bancarrota a los sistemas de seguridad social. Los políticos, prisioneros de la estrategia a corto plazo típica de la demagogia, se desentienden de ponerle remedio; que, por cierto, como muestra la experiencia, no consiste tanto en ayudas económicas a la natalidad, subvencionándola como cualquier actividad productiva, como en no obstaculizarla con impuestos y otras intervenciones. De todas maneras, lo que más cuenta en toda esta cuestión es «una extraña falta del deseo del futuro»

(J. Ratzinger).

La única solución del Estado Minotauro progresista a la despoblación parece consistir en importar inmigrantes igual que en otros tiempos se importaban esclavos y acu-

mular la gente en las ciudades. Todo ello subyace en una mezcolanza, incoherente en el trasfondo, de las discrepancias que han empezado a manifestarse, aunque son antiguas, en torno a la admisión de Turquía en la Unión Europea,[145] a la que, curiosamente, parecen ser remisos bastantes laicistas militantes.

A menos que el islam, principalmente aquí, se disuelva en el democratismo laico y el nihilismo europeos, la perspectiva es inquietante. Por el momento no parece que vaya a acontecer salvo en casos particulares, con la contrapartida de las conversiones al islam. En España, especialmente en Andalucía, donde con apoyo de los políticos progresistas se quiere inventar un nacionalismo propio mediante una especie de reislamización vinculada al imaginario pasado idílico *andalusí*, los conversos han llegado a ser en poco tiempo más de 30.000 y en total deben ser en España más de 100.000.

En contraste con el cristianismo, el islam como religión no está por el momento en decadencia sino en efervescencia. Gilles Kepel, que conoce el tema, pronostica su nuevo declive. Pero existe un gravísimo problema de injusticia no resuelto: el de Palestina. Mientras no se llegue a una solución, si se llega, el islam será una amenaza potencial. El empeño en laicizarlo para pacificarlo desnaturalizándolo puede agravar las tensiones.

3.– Irónicamente, puede ocurrir que el futuro de Europa se relacione dialécticamente con el islam como en los vie-

jos tiempos. Paul Ricoeur afirma que estamos asistiendo a una vuelta al fervor político por lo religioso. En contraste, otros como David Rockefeller, piensan, felicitándose por ello, que la globalización abre el camino para un gobierno mundial de banqueros e industriales (discurso de apertura de la reunión del grupo Bilderberg en Sand, Alemania, el 6 de junio de 1991), el sueño de Saint-Simon; no obstante, según investigaciones sociológicas, la globalización es también fuente de diferenciaciones culturales. De momento, podría haber comenzado de nuevo la competencia *in the long run* entre las dos grandes religiones universales —aunque el islam lo sea de una manera muy específica— por afirmarse mundialmente. Es muy plausible asimismo que la reacción musulmana a la desintegración de sus formas de vida por la técnica, más que por la ciencia, de cuyos supuestos culturales adolece el islam, se deba *in the short run*, a la percepción algo oscura antes aludida de que tras la técnica, que no desdeñan, y el liberalismo progresista, que odian, se esconde *malgré lui* el cristianismo, su rival ancestral. Cabría, pues, pensar que, en contrapartida, la reacción musulmana suscite una contrarreacción o *revival* religioso cristiano. Aunque al diablo se le combate de la mejor manera con la paciencia, dado que él no tiene ninguna

(C.J. Jung), no parece muy verosímil por ahora, puesto que la receta dominante en la politizada Europa socialdemócrata es el pacifismo, que cobró un gran impulso desde la Primera Guerra Mundial, y más progresismo.

Aceptando metodológicamente como realidad indiscutible, según las apariencias, la decadencia del cristianismo como creencia general configuradora, formalizadora o rectora del *êthos* europeo, ya que nada anuncia seriamente su resurgir como fe o su *revival* como creencia, que, ciertamente, no sería imposible, tiene sin duda interés para intentar entender qué Europa puede estarse gestando, dilucidar si con ello no se desnaturalizaría la misma idea de Europa. Pues no se trata del hecho religioso en sí, sino de la moralidad que prevalece —quizá sea más exacto decir en este momento que ha prevalecido— en Europa, puesto que, desde este punto de vista, una cosa es la fe y otra la moral: «la revelación, decía Fernández de la Mora, es objeto de fe, el orden moral es objeto de racional aceptación. Confundir el hecho religioso con el moral no sólo es una inexactitud grave, sino que entraña una secularización y, en último extremo, algo tan contradictorio como una naturalización de lo sobrenatural».[146] Resulta evidente que, por muy secularizados que estén, son demasiados los elementos y factores de impronta cristiana que han contribuido a configurarla como una civilización; y, sin incurrir en ningún eurocentrismo, puesto que se trata de hechos, como una civilización *sui generis*: ha sido Europa la que ha unificado el mundo, la que lo ha «globalizado», siendo su civilización la única que se ha hecho planetaria difundiendo en ella con mejor o peor fortuna su liberalismo.

11. La secularización

1.– La reiterada alusión a la secularización,[147] de *saeculum*, el mundo presente, «el marchitar del sentido de lo sagrado» en palabras de Novalis, plantea importantes problemas intelectuales. La secularización, tal como la describe Ch. Taylor en *Fuentes del yo*,[148] consiste en que masas de gente puedan «percibir fuentes morales de un tipo muy diferente, que no presuponen necesariamente a Dios». Un grave problema consiste en determinar hasta qué punto no se ha pasado ya francamente de la secularización, con la que el mundo deja de ser polimorfo y se despolitiza según Carl Schmitt,[149] al secularismo, tomando esta palabra en el sentido generalmente aceptado que le diera Federico Gogarten de utilización contra la religión de ideas de origen teológico.

Según este teólogo protestante, hay una forma de secularización que «es legítima y consecuencia necesaria de la fe cristiana». Pero hay otro tipo de secularización, «que es en el que normalmente se piensa hoy al oír esta palabra», que podría designarse mejor con la palabra secularismo. El secularismo puede adoptar dos formas: bien la de las doctrinas de salvación o ideologías que han surgido en la época moderna, o bien la de considerar inútil y sin sentido toda pregunta que vaya más allá de lo simplemente visible y sensible. Esto último equivale, según Gogarten, a nihilismo.[150] De lo que se trata aquí es de si precisamente los elementos secularizados —instituciones como el Estado o conceptos como los de razón, libertad, igualdad, derechos

humanos, solidaridad (una palabra de origen romántico)— no se estarán revolviendo contra la religión y la teología de la que traen su origen.

Por otra parte, existe un clima general de indiferencia e indigencia generalizada bajo distintas formas[151] en el que, negada la trascendencia, no funciona la alternativa salvación-condenación eterna; y esto desvirtúa radicalmente los contenidos de los conceptos teológicos. Tras ese clima de desapego de la religión, perceptible en la decadencia de la práctica religiosa, se ocultaría una hostilidad no necesariamente militante intelectualmente, pues no siempre es ideológica o claramente materialista. Desapego y hostilidad crecientes que, al margen del secularismo propiamente dicho, tal como lo describe Gogarten, aunque sean una consecuencia del nihilismo, requerirían una seria consideración y explicación, más que psicológica y sociológica, teológica. Una manera de abordarlo podría ser la teología del Anticristo, descuidada sin duda por chocar con la idea de progreso. Apenas sólo está tan presente en Carl Schmitt —quien parece ligarla a la secularización— como una constante histórica política, que cabe especular que es lo que da unidad a su pensamiento.[152] Para

Schmitt, pensador católico, el Anticristo siempre está intentando imponerse. Su venida profetizada sólo sería el acontecimiento de su triunfo antes de la *apocatástasis* o restauración de todas las cosas al final del tiempo. Se apoya, aparte de otros lugares bíblicos en que se hace men-

ción del Anticristo, en la Segunda epístola de San Pablo *a los tesalonicenses* (2, 7): «El misterio de la iniquidad está ya en acción; sólo falta que el que le retiene — lo que Schmitt denominará el *kat-echon*— sea apartado.» Según eso, el núcleo del pensamiento schmittiano, en el que es importantísima la idea de forma, para la que reviste gran importancia la cruz, descansa en una teología de la historia cuya idea central es probablemente la de San Agustín: «Dios es forma y es forma de las creaturas.» Teología que, por un lado, hace inevitable la teología política: «yo creo en el *katechon;* para mí es la única posibilidad de entender la historia como historia cristiana y encontrarle pleno sentido»; [153] por otro, y a consecuencia de esto, estando la política monopolizada por el *amorfo* estatismo en expansión, al disolverse su forma se despolitiza, lo que lleva a la disolución del Estado como *forma* política concreta.

2.– Ahora bien, el abuso del término secularización hace que el concepto empiece a resultar ambiguo. Es algo parecido a lo que sucede con la palabra Ilustración. A veces, cuando la palabra secularización no se emplea con hostilidad sino como una consecuencia natural del cristianismo, da la impresión de que la misión de Cristo hubiera consistido en traer al mundo la secularización. Confúndese así con desmitificación o desacralización. A la verdad, la secularización es un problema planteado en la teología luterana liberal a partir de la separación entre la fe y las obras

según la doctrina de la justificación por la fe, problema que ha endosado la historiografía. El mencionado teólogo

Gogarten lo hace descansar en la afirmación paulina «todo está permitido, pero no todo es conveniente» (*I Cor* 6, 12 y 10, 23);[154] de modo que, escribe, la relación entre la fe y la secularización «no puede nunca significar, a menos que ambas dejen de ser lo que son por esencia, que ambas se disputan su propio terreno». Es decir, la misión de la fe ante la secularización consistiría en ayudar a esta última a «no perder su carácter secular», si bien la fe «no podrá cumplir esta misión si deja de ser fe. Y es fe, según hemos visto, afirma Gogarten desde su punto de vista luterano, mientras establece continuamente la distinción entre fe y obras, entre la realidad divina de la salvación y la significación terreno-mundana de toda obra humana».[155]

La secularización mienta indudablemente un hecho interno del cristianismo. Es posible que, según la visión de Max Weber, a pesar de sus limitaciones, concierna principalmente al calvinismo, sugiriendo, por otra parte, una fe muerta en contraste con la fe viva. Barzun apunta la equiparación entre secularización y emancipación. En fin, con el antecedente de las secularizaciones —restituir al siglo— de bienes eclesiásticos que comenzaron con la Reforma en los países protestantes, reanudándose en la revolución francesa en coherencia con la traslación de la comunidad a la Nación —a la Nación-Estado— dando un ejemplo universal, E. Troeltsch elaboró la idea; C. Schmitt se inspiró en

Troeltsch y en la creciente racionalización y desencanto del mundo de Weber; R. Girard tiene en cuenta a Schmitt, G. Vattimo sigue a Girard...

Todos tienen sus razones. Según Jacinto Choza, el proceso de secularización es en principio algo natural, que tiene que ver con el hecho de que la religión llegue a estar inculturizada, «no en términos de libertad sino de 'naturaleza'», cuando la cultura que informa se ha hecho efectivamente una segunda naturaleza.[156] La apelación a la secularización para explicar todo, tanto en el lenguaje teológico como en el que critica la modernidad, aplicándolo casi a cualquier cosa, hace de su uso algo así como un agarrarse a las olas en medio de un naufragio. Se le imputa la privatización de la religión y su extinción, la des-cristianización en suma como un hecho necesario e inexorable derivado de aquella. Se toma como una condición *sine qua non* de la «modernización», cuando en realidad debiera significar solamente la libertad del Estado de la religión y la de la religión del Estado,[157] es decir, laicismo. Se hace, en fin, de la secularización una especie de necesidad interna del cristianismo y una suerte de fatalidad histórica: hay que resignarse a la secularización y aceptarla como una ley del destino.

Aparte de las controversias que puede suscitar el concepto, la secularización, en tanto es efectiva y una forma del laicismo que abre paso a la separación de lo religioso y lo político, constituye un ejemplo del reconocimiento ex-

plícito del decisivo influjo del cristianismo en la cultura y la civilización europea. Pero esto no justifica sin más el hacer del concepto algo omnicomprensivo y menos aún una fatalidad histórica. Hay mucha mitificación —y comodidad— en el uso de la palabra secularización. A veces entraña el descontento del mundo, como si, a pesar de ser obra de Dios, fuese malo. En el romanticismo, lo que pasa por secularización enmascara el descontento ante la vida. Rémi Brague afirma francamente que la secularización no explica nada.

3.– Según Hans Blumenberg, la disputa sobre la secularización debió comenzar en Alemania con la publicación de un escrito titulado *Die Vernunft fordert die Säkularisierungen* (La razón exige las secularizaciones) de los bienes eclesiásticos, al que respondió el escrito *La razón no exige las secularizaciones.*

Blumenberg, renovando en su importante obra *Die Legitimität der Neuzeit* la vieja disputa entre los Antiguos y los Modernos, tras la que se esconde en el contexto europeo la máxima paulina «nada podemos contra la verdad sino por la verdad» (*II cor.* 13, 8), contrapuso la mundanización *(Verweltlichung*) —palabra utilizada por Nietzsche, quien nunca habló de secularización— como característica de la modernidad, dominada por el espíritu protestante —según Kierkegaard, «el protestantismo es mundanidad del principio al fin»—, a la inmundanidad *(Unweltlichkeit)* medieval, siendo acaso la secularización *(Säkularisierung)* una es-

pecie de intermediaria entre ambas. Blumenberg discute y rechaza, desde un punto de vista «materialista» vinculado a la interpretación científica (positivista) del pensamiento, los conceptos de teología política y secularización, tan ligados.

Para Blumenberg, la esencia de la modernidad es una actitud radicalmente innovadora apoyada en la antigüedad clásica, que se desentiende del cristianismo. Por eso propone hablar de «mundanización por medio de la escatología en lugar de mundanización de la escatología».[158] Para él, «la secularización no transforma, solamente oculta, lo que el mundo no soportaría y lo que no soporta poder cualificar».[159] El «teorema» de la secularización no es más que «el concepto de las analogías estructurales».[160] Sin entrar en la disputa, en la que convendría introducir la idea de que el culto a lo nuevo es muy antiguo, remontándose por los menos unos setecientos años atrás, a Philippe de Vitry según Barzun, parece claro que no todo es secularización, concepto que plantea ante todo un problema teológico. Probablemente tiene razón Blumenberg en rechazar el abuso del término secularización, pero no su uso. Aplicando la idea de René Girard en su discusión con Heidegger, también podría interpretarse la secularización como el furtivo retorno victorioso del heracliteano *logos* naturalista frente al *logos* del evangelio de San Juan;[161] es decir, más bien renaturalización que mundanización.

J.-C. Monod ha abordado el problema de la secularización en un importante libro haciendo constar que esta palabra se ha hecho equívoca, por lo que cabe discernir en ella varios sentidos.[162] Quizá se trata de un problema relacionado con la extensión de la aplicación del término. Cabe, pues, plantearse, con Schmitt, si la palabra secularización no debiera reservarse para el ámbito de lo estatal y la política en tanto el Estado ha monopolizado esta última en el contexto de la dialéctica moderna entre la religión y la política que acaba en la politización. A la verdad, parece que mucho de lo que se achaca indiscriminadamente a la secularización no debiera ser imputado a la mundanización, sino, y quizá sobre todo, a la politización.

En la medida en que el Estado particularista y mecanicista está muy influido por la Iglesia, es normal que temporalizase o secularizase conceptos teológicos como dijo Schmitt. Mas, al sustituir a la Iglesia como institución fundamental, el Estado-Nación ha generado un modo de pensamiento propio, el pensamiento estatal —de la misma manera que se puede hablar de pensamiento eclesiástico—, que influye en los demás ámbitos, tanto más cuanto más se expande, sirviéndose de imágenes y analogías teológicas. O sea, aun descontando lo que pueda tener de metáfora, como dice Blumenberg, en aplicaciones concretas, la secularización valdría para lo que concierne a la estatalidad, como pensaba Schmitt; pero en lo demás o es mundanización para utilizar el término de Nietzsche-Blumenberg, o

es consecuencia de la politización, o se trata de algo nuevo.

Según eso, podría también pensarse que la secularización es originariamente una consecuencia de la politización y no al revés. Pero es dudoso que esto sea propiamente secularización en el sentido preciso del término. Una cosa es la aparición de la estatalidad y otra muy distinta que el Estado se apropie de las ideas y los conceptos teológicos y se instituya como un dios mortal. Un caso claro podría ser el de Comte. Es de sobra conocido que Comte inventó una religión política positivista, la religión de la Humanidad. Y para ello tomó descaradamente como modelo el catolicismo y la Iglesia católica, configurando una suerte de catolicismo formal sentimental sin cristianismo; científico, según el fundador de la religión de la humanidad.

4.– La secularización como concepto plantea, pues, bastantes aporías. Resulta cada vez más complejo, suscitando muchas dudas y dificultades. A efectos prácticos, se podría resumir la cuestión sin darla por resuelta con la descripción que hace Huston Smith: «La palabra secularización se utiliza ahora de manera general para referirse al proceso cultural por el que el área de lo sagrado ha disminuido progresivamente, mientras que el secularismo denota el punto de vista razonado que favorece esa tendencia.» Argumenta Smith, basándose en razones cognitivas, morales o ambas a la vez, que «la desacralización del mundo es al-

go bueno».[163] Cabría objetar si desacralizar es lo mismo que secularizar y no sería más bien desdivinizar, con lo que el problema tomaría un nuevo giro; ¿se trata de secularización o de desdivinización? Asimismo, es posible preguntarse si lo que se ha «secularizado» por la vía iluminista, ilustrada, no será el gnosticismo que subyace como una constante en toda la historia europea. El gnosticismo es, por ejemplo en Voegelin, como el equivalente de la secularización en otros autores. La gnosis, comparada con la teología cristiana, es una utópica y dinámica antiteología panteísta del tipo emanatista para la que el ser es la manifestación degradada e ilusoria de una energía divina impersonal, que postula un antropocentrismo total.

En definitiva, con secularización o sin ella, aunque hay que dejar constancia del problema, se ha dicho hace bastante tiempo que lo importante es «saber si la civilización europea debe sus valores al cristianismo, o si, por el contrario, los debe al hecho de haberse alejado de ellos»[164] En el primer caso, la cuestión estriba en si, una vez desprendidos de su raíz cristiana, los elementos y factores que han configurado la civilización europea, aún podrían informar, dar forma a pesar de todo a la cultura, de manera que pudiera seguir considerándose europea.[165] En el segundo, se plantea la importante e inquietante aporía de si la actual civilización europea no empieza a ser ya una civilización distinta de la que convencionalmente se entiende por tal.

Por lo pronto, es posible que Occidente como civilización haya dejado de ser un concepto cultural unificador. No sería absurdo hablar ya de una civilización norteamericana y una civilización hispanoamericana cualitativamente distintas de la europea y entre sí. Huntington acaba de dar la alarma a propósito de la inmigración hispanoamericana en Estados Unidos. Por ejemplo, en lo que concierne a la religión se afirma con bastante verosimilitud que Norteamérica se separa claramente de Inglaterra y por supuesto de casi todo el resto de Europa. Algo semejante podría decirse de Hispanoamérica. Probablemente, aunque en este caso los datos son muy inciertos, también Rusia parece separarse claramente de Europa en este aspecto.

12. Religión y cultura en Europa

1.– Conviene insistir, para evitar un equívoco muy corriente, en que el cristianismo no se confunde con la cultura. La cultura es obra humana, por lo que, en principio, cualquier cultura puede ser cristianizada. Aquí hay que repetir con Hobbes que Cristo, su fundador, dijo claramente: «Mi reino no es de este mundo» (Jn. 18, 36). En sí misma, en su esencia, la religión, la fe, no es cultura: ni el cristianismo ni seguramente ninguna religión es propiamente cultura. La religión pertenece al ámbito de la fe, una especial forma de creencia. Pero las religiones están en el mundo mezclándose con las culturas. Y lo que hacen en él es impregnar la cultura dándole forma y sentido con su espíritu: justamente, al contradecirla en tanto fenómeno pu-

ramente mundano, la orientan. Como afirmaba el famoso pensador liberal católico inglés Lord Acton, «la religión es la clave de la historia» por su poder estructurador —quizá sería mejor decir configurador— de la cultura y la civilización. Frases y conceptos que repetía su discípulo el historiador Christopher Dawson y, desde el punto de vista de la experiencia histórica, son indiscutibles. El papa León XIII afirmaba como «verdad notoria» en la encíclica al pueblo francés *Au milieu des sollicitudes* (5), que la religión y sólo la religión puede crear el vínculo social. De modo que, añadía (en 8), «si alguna vez llegase a faltarle ese elemento, ni la abundancia del oro, ni la fuerza de las armas basta para salvarlo de la decadencia moral e incluso de la muerte». El *êthos*, que es el alma de las culturas que sostienen las civilizaciones, depende en gran medida de la fe religiosa. Sin religión, que, contra el tópico, introduce racionalidad, al apoderarse el irracionalismo del vacío, se disuelven las culturas y mueren las civilizaciones.

De ahí el inevitable carácter público de la religión. En rigor, más que público, común. Lo común, precisaba Álvaro d'Ors, «es universal, en tanto lo público se refiere a determinado 'pueblo' o 'Estado'».[166] Las religiones universales son comunes, pero en cada pueblo o Estado son públicas. Eso explica, en el caso del cristianismo, que distingue y separa lo temporal de lo eterno, su permanente dialéctica con los poderes temporales, que puede llegar al choque inevitable con lo Político; muy especialmente con una de

sus formas, la estatalidad. Es lo que está ocurriendo hoy en día, al ser el Estado el adalid de la irreligión. Pero las Iglesias no quieran enterarse. Bernanos tenía sus prejuicios. Sin embargo, no le faltaba razón al decir en su tiempo que la Iglesia

«negocia acuerdos y concordatos» mientras «se guarda como de la peste de molestar a los gobernantes» y designar por su nombre a quienes oprimen a los creyentes. Muy minado por la ciencia y la técnica, el cristianismo se mostró impotente ante la gran guerra europea de 1914 y se ha seguido debilitando. Y hoy el mapa europeo, como reproduciendo la vieja lucha de clases, se está dividiendo entre creyentes y «laicistas». En medio hay una gran masa de indiferentes, muchos de ellos más bien gentes desorientadas por la cultura dominante.

2.– Dada la situación, cabe preguntarse: ¿con quién está la Iglesia? ¿Se decidirán las Iglesias a participar activamente en la latente lucha por la cultura, que en este caso es también la lucha por la fe cristiana, o se limitarán, como la gran masa, a hacer de espectadores en la contienda que, si la fe cristiana conserva todavía en Europa suficiente vitalidad, probablemente se avecina? ¿Son tan importantes los intereses institucionales como para que se desentiendan públicamente de la lucha por la fe? Además, la teología es decisiva. Un movimiento relacionado con la Iglesia anglicana, surgido recientemente en Cambridge, *Radical Orthodoxy*, apunta en este sentido. Parte del supuesto de

que los fenómenos sociales y culturales más masivos tienen como fuente una teología, para la que reivindica que vuelva a ocupar su puesto jerárquico entre los saberes. Cualesquiera que sean los méritos de la *Radical Orthdoxy*, que ha salido ya de Inglaterra y está atrayendo la atención de miembros de otras Iglesias,[167] ¿está preparada la teología?

Esto sugiere otra importante aporía. El famoso conde de Keyserling decía que cultura en su sentido propio es «ni más ni menos la forma de la vida, como inmediata expresión del espíritu».[168] Y como el presente tiempo histórico es la época de la «contracristiandad» (M. Ayuso), cabe preguntarse si una Europa sin religión, además de dejar de ser ella misma, aún podría ser, empero, una cultura y no sólo una civilización en el sentido puramente material, discutible aunque por lo menos útil, que generalmente se le da a esta palabra; especialmente en Alemania desde Spengler, que lo aprendió de Nietzsche, para distinguir la cultura en sentido espiritual de la civilización en tanto cultura material. Hace tiempo observó irónicamente Jünger que en Europa lo más innovador eran los museos; ahora compiten con ellos las catedrales y las iglesias, que, vacías —hay quien afirma que el promedio de la asistencia a la Iglesia es inferior al cinco por ciento—, se parecen cada vez más a museos, «artefactos de una religión antigua y una fe muerta»; en contraste, florece el turismo que las visita o se celebran en ellas congresos y exposiciones. Quizá sea Europa

una civilización, pero es más dudoso que sea una cultura; Husserl ya la veía agotada. Una prueba es la enorme influencia que tiene sobre ella la norteamericana, menos perjudicada hasta ahora, a pesar de las apariencias, por la cultura-industria de masas típica del estatismo, que elimina los dos tipos de auténtica cultura, la aristocrática y la popular. La cultura norteamericana llena en Europa un vacío en la cultura igual que los inmigrantes cubren el vacío demográfico. Europa, cuya cultura está afectada hace tiempo por una especie de ley de Gresham, quiere contrarrestarla con el burocrático proteccionismo estatal llamado «excepción cultural», una fórmula ridícula inventada por los políticos y sus amigos para repartirse subvenciones y disimular que Europa no crea cultura. Presupone que la burocracia es capaz de crear cultura.

3.– Para el peculiar historicismo que impulsa al progresismo, el pasado pertenece al pasado y como tal debe ser abandonado. Y como la religión y la idea de Dios vienen del pasado, hay que arrumbarlas o dejarlas languidecer. Sin embargo, con palabras de Toynbee, «el punto de vista histórico no es incompatible con la creencia en que Dios se ha revelado al hombre con el fin de ayudarle a alcanzar la salvación espiritual que sería inalcanzable sin la ayuda a los esfuerzos humanos».[169] Husserl tenía muy claro, y lo afirmó en los artículos reunidos en *Renovación del hombre y de la cultura,* que «el *limes absoluto*, el polo que transciende toda finitud, al que todas las aspiraciones auténticamente

humanas se dirigen es *la idea de Dios*». Podría decirse lo mismo de otras disciplinas: la creencia en Dios sólo es *central* para la teología, pero no es prescindible. Así, pues, aquí no se trata de la verdad del cristianismo, tarea de los teólogos, sino de su relevancia en la cultura y la civilización europea.

La verdad de una religión es, efectivamente, independiente de la consideración del carácter de cualquier civilización o de si la sociedad tiene que ser o no cristiana. Seguramente ninguna sociedad lo ha sido ni lo será jamás. Se trata en este caso de la utilidad que puede tener para la comprensión de la civilización europea en su estado actual y en relación con su futuro la enumeración y consideración del sentido de los componentes de su cultura debido al espíritu del cristianismo, o que, en algunos casos, el cristianismo ha transformado sustancialmente —las culturas paganas griega, romana, céltica, germana, eslava, etc. — impregnándolos de sentido. Es obvio que hacerlo detenidamente constituye una tarea inabarcable que requeriría un elevado número indeterminado de volúmenes. Lo decisivo y urgente consiste en si se puede decir que la esencia de Europa, y toda esencia es de carácter espiritual, es el cristianismo. Lo importante es si puede sobrevivir la civilización europea, tomando civilización como equivalente o fruto de la cultura, sin los supuestos de los que proceden al menos algunos de sus elementos fundamentales.

Y no se trata sólo de la civilización como tal, sino del resultado al que ha abocado, del estado de Europa.

Se pone el énfasis en que la Europa del futuro ha de ser democrática.[170] Y el clima dominante propende a sustituir más o menos conscientemente la religión por una suerte de religiosidad democrática coactiva. En este caso hay que preguntarse si podría sobrevivir la democracia sin los supuestos cristianos en que se apoya, por muy secularizados o mundanizados que estén.

El gran físico Werner Heisenberg expresaba su preocupación por el futuro en un escrito póstumo de los años 1941-42, en plena guerra mundial, que se considera una especie de testamento: «Si pensamos en el tiempo inmediato, nos amenaza el más fuerte peligro de la mezcolanza entre los buenos y los malos poderes. Justamente, en una época en que se pierde el vínculo con la antigua religión, existe el peligro, más grande que nunca, de que demonios del poder se hagan cargo de los dioses; y los demonios se asocian siempre con aquella brillante quimera que ha extraviado siempre a los hombres de todos los tiempos, con el poder político.»[171] Es lo que ha planteado hace poco L. Siedentop en el interesante libro citado. «El cristianismo suministró los fundamentos morales de la democracia moderna creando un estatus moral —el de hijos de Dios—, que se tradujo finalmente a una posición o función social», y «la ontología cristiana suministró el fundamento de los que hoy suelen describirse como valores liberales: el com-

promiso con la igualdad y la reciprocidad y el postulado de la libertad individual». No obstante, piensa que en este momento «la identidad moral de Europa es problemática». [172]

4.– Por todo ello, hay que suponer la realidad de la decadencia del cristianismo como religión europea, aunque pueda ser momentánea. Ch. Taylor es optimista: «En cierto sentido, escribe, la 'experiencia religiosa', los indicios y las intuiciones que nos sentimos impulsados a seguir, son más importantes que nunca, nos lleven adonde nos lleven en nuestras diferentes vidas espirituales.»[173] Para González de Cardedal «la situación espiritual de Europa presenta hoy unos hechos fundamentalmente nuevos que ponen a prueba su trayectoria espiritual, planteando la cuestión de sus fundamentos y su futuro.»[174] Este es el problema que hay que afrontar: ¿conserva el cristianismo sus potencialidades? Decía Goethe: «El valor originario de toda religión sólo se puede juzgar por sus consecuencias en el decurso de los siglos.» Es posible que la época actual sea sólo una época de las que llamaba Ortega épocas eliminatorias y polémicas que suceden a las cumulativas. El tiempo presente sería para el cristianismo un momento de purga, como decía Schumpeter de las crisis del capitalismo.

Dejando, pues, apuntadas las numerosas aporías que surgen del enunciado y la somera descripción del tema, a continuación se consideran brevemente de modo selectivo algunas ideas que, actuando en el subsuelo como ideas-

creencias, ideas-madre, han resultado tan decisivas en la configuración de Europa que, sin ellas, su civilización resulta incomprensible al formar parte esencial de sus presupuestos, así como algunas formas institucionales relacionadas. La selección supone, obviamente, la omisión específica de otras muchas ideas, conceptos, instituciones y formas inequívocamente informados por el cristianismo tan fundamentales como la concepción del orden y del Derecho, los cánones estéticos, la economía, la ecología o el poder, la política, la burocracia, el liberalismo y la representación, en fin, la política o la concepción del amor fundada en la caridad, el concepto de persona y la dignificación de la mujer, y la propiedad.[175] Para no hablar de la inmensa influencia directa erudita, pedagógica, intelectual y moral de la Biblia. El presente trabajo se limita a considerar rápidamente las ideas seleccionadas y algunas de las formas a que han dado lugar, en tanto contribuyen a conferirle su personalidad a la cultura europea, y cuya dependencia de la religión cristiana es indiscutible.

Tercera Parte
Ideas y formas europeas

1. La cultura grecorromana

1.– Para entender la historia de Europa, es interesante tener en cuenta dos posibilidades históricas frustradas. La primera, que si no se hubiera disuelto el Imperio helenístico de Alejandro, cuyo testamento político ejecutaron los califas de Bagdad según el famoso historiador del mundo antiguo E. Kornemann, seguramente no existiría Europa tal como es. La segunda, la observación de Ranke de que, sin Roma, probablemente Grecia no hubiera significado nada sustantivo para Europa. Sería interesante especular a efectos heurísticos con esta posibilidad inédita; sobre las posibilidades que hubiese tenido el cristianismo sin la cultura griega. En cierto modo, la atracción actual por la patrística se debe al interés por su resistencia ante la filosofía griega y el giro que dio a la cultura antigua desde la perspectiva cristiana. Los griegos explicaban e interpretaban la vida por medio de la razón; el cristianismo, más próximo en esto a los romanos, enfatiza en cambio la voluntad —la libertad—, como es notorio en San Agustín;[1] la libertad evangélica.

2.– Grecia, decía gráficamente el historiador suizo Gonzague de Reynold, descubrió Europa por sus costas, siendo los helenos los primeros en tener de ella una idea continental, distinguiéndola de Asia, en tanto que Roma descu-

brió Europa desde el interior, por las tierras. El cristianismo, heredero *ab intestato* de la civilización grecorromana a partir de Roma por continuidad geográfica e histórica, descubrió a griegos y romanos un mundo espiritual y personal que trasciende a la naturaleza y, readaptando la cultura grecorromana, le dio un alma a Europa.

Los griegos dejaron de estar meramente inmersos en la Naturaleza, como las demás culturas, al descubrirla y distanciarse de ella, aunque la considerasen todavía algo divino *(tó theîon)*. El cristianismo liberó al hombre de la fascinación de la Naturaleza independizándole de ella y de sí mismo, algo que «jamás hubiera logrado, aventura Romano Guardini, por el camino de una evolución puramente natural, porque tal independencia se basa en aquella soberanía en que Dios mismo se encuentra frente al mundo».[2] Esto no contradice el hecho de que la palabra Dios es la palabra griega Zeus y que «las poderosas corrientes de la metafísica, la epistemología y la ciencia griega, así como actitudes típicamente griegas respecto del mito, la religión, la filosofía y la realización personal, todo ello quedase transfigurado a la luz de la revelación judeocristiana».[3]

Gracias al cristianismo, que se sirvió de las culturas griega y latina como un vigoroso apoyo intelectual, Grecia y Roma, unas veces simplemente utilizadas y otras depuradas y reelaboradas intelectual e históricamente, son dos raíces principales de la cultura europea.[4] Incluso han influido decisivamente a través de aquél sobre otras culturas

europeas originarias, como la germánica, la céltica o la eslava.

3.– La cultura grecorromana es sin comparación posible mucho más importante para Europa que las demás culturas autóctonas, algunas de las cuáles se resucitan —o se inventan— a veces contra ella y, sobre todo, contra el cristianismo, o como fuente de un nuevo paganismo, del que a veces se toman como modelos la cultura griega y la romana, para sustituir a esta religión. Así, aunque la cultura germánica ha tenido gran influencia

—y en su ámbito espacial no hay que descontar la eslava —, sobre todo en el campo de las instituciones, es ejemplar al respecto el intento del nacionalsocialismo de resucitar un extraño germanismo religioso, pudiéndose mencionar también muchos de los nacionalismos particularistas que proliferan. Sorprendentemente, alentados por parte del clero, incluido el católico, a pesar de que católico significa lo que abarca el conjunto.[5] Eso atestigua la debilidad de la fe cristiana, cuya forma institucionalizada es, como en cualquier fe, la religión, y de la capacidad intelectual de la clerecía eclesiástica. Es cierto que la Iglesia ha favorecido siempre la desintegración de las grandes potencias históricas. Pero también es verdad que, como decía Á. d'Ors, el patriotismo no tiene el deber moral de favorecer separatismos. Pues universalismo significa que está por encima del espacio y del tiempo. Mas una buena parte del clero ha sido captado por el espíritu del cientificismo y la politiza-

ción dominantes, por el progresismo, y al mismo tiempo, la religión cristiana quizá se ha burocratizado en exceso, igual que todo, debido, como observara Max Weber, al ejemplo y la presión del modelo estatal.

El cristianismo es por su origen una religión semítica. Pío XI lo subrayó frente al nacionalsocialismo: «Somos espiritualmente semitas.» La misma configuración de la Iglesia se decidió en África, al decir de H. Küng. Aunque, por supuesto, en palabras de Freyer, que se inclinaba a ver en Egipto el origen de Europa, el Dios de Jesús nada tiene que ver con los dioses semíticos ni con las potencias universales que descubrían los indoeuropeos en la naturaleza, con las geniales figuras de la fe griega o con el ser espiritual supremo de los filósofos. Lo fundamental es que el cristianismo, al instituirse heredero *ab intestato* de aquellas dos grandes culturas antiguas mediterráneas, la griega y la latina, impregnó con ellas a Europa. Así, el cristianismo medieval, al adoptar los principios de la filosofía antigua, «creó aquella forma de pensamiento abstracto-especulativo orientada hacia el todo del cosmos en la que se basa nuestra ciencia moderna».[6] Whitehead o Heisenberg evocaban a Platón como el origen de la ciencia natural y Copérnico, Galileo y Newton eran platónicos; lo nuevo consistió en relacionar el platonismo con la experiencia. En resumen, el cristianismo semítico transformó, absorbiéndolo, el mundo antiguo.

4.– Acerca de la directa influencia e importancia de la cultura clásica para Occidente, baste recordar los múltiples «renacimientos» europeos o, sin ir más lejos, la misma revolución francesa. Siempre han consistido en una nueva manera de mirar y ver esos modelos, incluida su mitología,[7] la doctrina clásica de la educación —la *paideia*, centrada en el equilibrio entre la voluntad y la razón— en la que se formaron casi hasta el siglo actual todas las generaciones de europeos al haberla hecho suya la Iglesia[8] o el Derecho Natural, que como una especie de *potestas* indirecta, señaló Álvaro d'Ors, relativiza y modera los poderes civiles:[9] el humanismo griego se injertó en el tronco europeo. La historia europea es, efectivamente, la historia de una serie de renacimientos, de restauraciones espirituales e intelectuales bajo la influencia clásica, siguiendo la «vía romana» (Brague). Pero hay que matizar con Chr. Dawson, que brotaban de modo independiente, transmitiéndose mediante un procedimiento espontáneo de libre comunicación, generalmente bajo influencias religiosas[10] que hoy no se vislumbran. Los clásicos griegos y romanos aportaron ideas y modelos, métodos y sistemática, clasificaciones y sabiduría. Pero los contenidos fueron readaptados a las necesidades del cristianismo.

Ahora bien, a pesar de algunas apariencias, las culturas de Grecia y Roma empezaron a dejar de suministrar modelos a medida que se universalizaba la cultura europea y se imponía el liberalismo o temporalismo de raíz medieval.

Una causa puede ser que el anticolectivista liberalismo político o tradicional no es estatista y el Estado, que en potencia es Estado nacional, se inspiró en la *polis* o ciudad griega, en la que el individuo vive para la *koinonía* o comunidad de la que depende.

En la época moderna no se vio diferencia sustancial a este respecto entre Grecia y Roma. Mas, en rigor, por lo menos en el aspecto político, habría que distinguir netamente con Álvaro d'Ors, la influencia griega de la romana: los *politai*, los ciudadanos griegos, presuponen la existencia de una *polis*; en cambio, la *civitas*, la ciudad romana, presupone *cives*, ciudadanos: Grecia y Roma se contraponen desde este punto de vista como un principio impersonal a un principio personal. El pensamiento político romano no tendría sentido para la teoría política moderna, que gira en torno al Estado, dadas las peculiaridades de esta forma política, pues la moderna teoría estatal deriva de Grecia. «El nacimiento del Estado, comenta d'Ors, supuso la defunción del Imperio. Fue esto un desquite histórico de Grecia.»[11]

5.– Los mencionados recelos liberales frente a la antigüedad clásica tienen especial interés por su relación con la evolución de la cultura. Un ejemplo elocuente es el de Tocqueville. Toqueville, escribe L. Díez del Corral, «creyó discernir en la supervivencia mítica de la Antigüedad, tal como había acontecido entre los franceses de la Revolución y del Imperio, un grave peligro para sus ideales políti-

cos, enraizados en los fondos de la Edad Media germánica y cristiana»[12]

Aparte de ese aspecto y los relacionados con él, se considera un serio problema para la difusión planetaria del cristianismo la dificultad de enraizar intelectualmente en otras culturas debido a la impronta griega, decidida principalmente por Orígenes en el siglo III. Hay que añadir que el clasicismo es siempre arcaísmo y hoy se habría agotado el paradigma griego e ilustrado, teñido de clasicismo. Esto podría haber influido en el paso de la modernidad a la postmodernidad en la que, ante el cambio de paradigma, se hace necesaria una nueva forma de inculturación de la fe. ¿Cabría interpretar la postmodernidad como la liquidación de Grecia y Roma como modelos? J. Choza y otros autores centran el problema en la inadecuación de la idea griega de la naturaleza a la cristiana.[13]

¿Se habrán agotado las posibilidades históricas de la cultura clásica, tal como se percibe en el agotamiento de las virtualidades expresivas de los mitos grecorromanos? [14] Zubiri había dicho: «hoy los griegos somos nosotros». Si se añade la crisis del cristianismo, «¿estamos en trance los europeos, se preguntaba Díez del Corral en otro lugar,[15] de empequeñecernos, de convertirnos en otros *graeculi*, justamente cuando el mundo entero se europeiza?»

Histórica y sociológicamente es decisivo el paso, estudiado por Tocqueville, del estado social aristocrático de la humanidad, ligado a la visión inmanentista, al estado so-

cial democrático, relacionado con la visión de la naturaleza determinada por el pensamiento cristiano: «La filosofía cristiana, escribía Lubac, ha desarrollado la idea de una naturaleza humana abierta a la recepción de un don sobrenatural, aunque bajo formas distintas y con diferencias de acento, de acuerdo con las épocas y las escuelas. Semejante concepción era evidentemente desconocida para la filosofía antigua.»[16] Para Santo Tomás y San Buenaventura, recuerda Lubac, «si la naturaleza humana puede recibir en ella la gracia santificante, es precisamente porque su finalidad es sobrenatural»[17] La naturaleza por creación no es lo mismo que la increada naturaleza grecorromana.

6.– Históricamente, la palabra Europa apareció por primera vez durante el siglo VIII antes de Cristo en la *Teogonía* de Hesíodo; parece ser de origen fenicio, lo que según Gonzague de Reynold le da a la semántica de la palabra semítica *ereb*, de la que podría venir Europa, un matiz de «oscuridad», indicando que es la tierra donde pone el sol, el *Abenland*, tierra de la tarde en alemán en oposición a *Morgenland*, tierra de la mañana; curiosamente, hoy se vuelve a hablar de Europa rcomo el *dark continent* al relacionarlo con la decadencia de la fe.

Entre las cosas importantes que el cristianismo —en rigor la Iglesia— transplantó a Europa, no sin reelaborarlas, procede de Grecia la metafísica. La metafísica incluía como expresiones prácticas del humanismo griego, el humanismo auténtico, la estética, la política y la libertad de pensa-

miento o, más bien, la libertad de expresión, la *parresía*; reservada empero la libertad de acción, en su forma de libertad política, a las minorías integradas por hombres libres a los que se consideraba naturalmente capaces de mandar y de obedecer: a los ciudadanos. Idea, la de ciudadanía, que implica plenitud de deberes y derechos, nativa-mente griega, que se funda en la distinción entre el hombre bueno y el buen ciudadano. Para el griego, cuyas *poleis* eran comunidades, *koinonías*, que integraban la religión y la política sacralizando esta última, la libertad política, mezclada con el amor al organismo social, era la perfección del ciudadano. El cristianismo distinguió el amor a Dios, la máxima perfección posible, del amor a la ciudad, a la *res publica*; no rechazó esta última, pero le atribuyó un lugar subordinado, que le restituyó con creces la Revolución Francesa. En resumen, a Aristóteles, para quién había esclavos por naturaleza (como para todo el mundo antiguo), le hubiera costado entender que el alma de un esclavo es libre.

En palabras de Dawson, la cultura occidental nació cuando los griegos adquirieron conciencia por primera vez de su separación del mundo asiático en tiempos de las guerras médicas y se dieron cuenta de que tenían un concepto de la vida y una escala de valores distintos de los de las grandes culturas arcaicas del antiguo Oriente.[18] Con la curiosidad intelectual, el *thaumasein* aristotélico, el asombro ante la *physis*, la Naturaleza, comenzó en Grecia el culto a

las ideas-ocurrencia que llevó a Husserl a calificar a Europa como «una civilización de ideas», que «son más fuertes que todos los poderes empíricos»; culto que llevó al paroxismo el racionalismo —«un concepto colectivo y de estilo», no un fenómeno autónomo, decía A. Müller-Armack— desde el siglo XVII, hasta culminar en el modo de pensamiento ideológico, para el que las ideas crean la realidad; modo de pensamiento incubado en la Ilustración con su énfasis en la emancipación, el orígen de las ideologías.

7.– Se suele hablar de cultura grecorromana porque, aparte de las coincidencias, Roma universalizó la gran cultura griega e hizo que fuera decisiva para el porvenir de Europa. Por ejemplo, heredó de los griegos la concepción del Derecho Natural consecuente al descubrimiento de la Naturaleza. Pero su gran aportación consistió en que en el suelo del Imperio Romano unificador del mundo antiguo apareció ya el embrión físico de Europa, a la que empezó a configurar espacialmente mediante el *ius*, el Derecho, dándole el sentido de su unidad; así, junto con su idea de orden, universalizó la del Derecho como guía para resolver los conflictos y encauzar y limitar el poder: la noción del poder como fuerza organizada y reglada por el Derecho y garantizador de la realización del Derecho. El prestigio de Roma, mayor que el de Grecia, ha sido enorme. Prestigio que se podría resumir en el siguiente párrafo de Dante (siglo XIII) en *De monarchia* (II, V): «Apartando toda pasión insana, siempre enemiga del interés común, y amando la li-

bertad y la paz universal, ese pueblo santo, piadoso y glorioso, parece haber descuidado su propio interés para procurar la salud pública del género humano.» Roma influyó decisivamente en la concepción medieval del Imperio y Rémi Brague ha señalado recientemente que la idea de Imperio, unida al mito de la *translatio imperii,* ha condicionado hasta nuestros días la historia política de Europa, y, en este sentido, la vía de Europa ha sido la vía romana.[19]

Roma reelaboró la idea de Imperio sobre la concepción imperial de Alejandro Magno, quien la tomó de Oriente —de los Reyes de Reyes persas, la aspiración a reinar sobre el mundo entero— dándole el sesgo de una *homonoia*, unión de los corazones entre bárbaros y helenos. Heredó asimismo de la Monarquía helenística egipcia, sucesora del Impero alejandrino, la burocracia, que de Roma pasó a la Iglesia y de esta última al Estado; y transformó la ciudad antigua en el Municipio, debiéndosele el régimen municipal. Todo eso, por supuesto, sin contar la lengua latina, bastante común hasta el siglo XVII y familiar a los europeos cultos hasta bien entrado el siglo XX, de la que derivan directamente las lenguas románicas. En el suelo imperial se asentó la Iglesia, constructora de Europa, al lado, pero aparte, del poder político, iniciándose por primera vez en la historia universal la separación entre el poder temporal y la autoridad espiritual. Partiendo de ese solar, comenzó la Iglesia a ampliar espiritualmente el horizonte territorial del viejo Imperio hacia el norte y el este. Sin embargo, al

aparecer el islam, se perdieron el sur y prácticamente el este del Mediterráneo. La Iglesia se sirvió de la concepción clásica de la orientación de la educación al conocimiento del hombre y el autodominio de la voluntad más que al conocimiento de las cosas. El conocimiento racional de la Naturaleza empezó a atraer a los europeos en la tardía Edad Media, desplegándose en la época moderna una vez asentada la cultura propiamente europea.

No es, pues, casual que al actual olvido, desdén, rechifla o rechazo de las raíces cristianas de Europa,[20] le acompañe el de la cultura grecorromana. Es significativo que no sólo por razones ecuménicas comprensibles y legítimas: dejándose llevar por el afán de *aggiornamento* y corrientes pedagógicas antitradicionales para las que lo moderno —moderno viene de modo, medida— no significa elementos frescos sino la repulsa del pasado, en las que hay mucho de resentimiento, prácticamente ha prescindido la Iglesia de su lengua franca *propia*, el latín. A pesar de todo queda en pie, como decía Zubiri, que la metafísica griega, el derecho romano y la religión de Israel, dejando aparte su origen y destino divino, son los tres productos más gigantescos del espíritu humano.

2. La religión

1.– Para Hegel el cristianismo era la «religión perfecta». Desde luego, desde un punto de vista objetivo, es una religión singular. El cristianismo situó en otro nivel y removió directamente todas las grandes cuestiones que afectan al

hombre e indirectamente las que se relacionan con la naturaleza. De ello se ocupó Luis Díez del Corral, principalmente en *El rapto de Europa*. También se ha dicho que la Religión cristiana es la religión absoluta:[21] al ser Cristo, Dios mismo, el salvador absoluto, su objeto no es este mundo, sino el allende, aunque su acción se despliegue aquí, y no es cualitativamente una religión como las demás. En parte por esa peculiaridad de que en ella, sin perjuicio de otros rasgos específicos, «el mundo no es el fin supremo, sino que es Cristo el fin último del mundo», explicaba el teólogo M.J. Scheeben[22] siguiendo la tradición de Escoto, Suárez y Molina. La fe, que implica la percepción de una realidad diferente de la mundana, es la esencia de la religión. La religión institucionaliza la fe a través del culto; éste es la forma concreta de la fe, por lo que resulta ser tan importante la liturgia, vehículo de la tradición. Por lo pronto, es la única revelada en lo esencial por Dios y confirmada por Él mismo como hombre al encarnarse. La forma apropiada de religar de la religión —la religación es una dimensión formalmente constitutiva de la existencia (Zubiri)— no pertenece al orden de lo natural sino al de la persona, y esta es algo propio del cristianismo.

El cristianismo no es una religión como las demás. No es siquiera una religión análoga a la otra religión bíblica: el judaísmo, del que procede directamente; pues el islam no deja de ser un sincretismo paganizante del judaísmo y el cristianismo, mezclado con elementos bíblicos. El cristia-

nismo, siendo una religión bíblica, es decir, creacionista, que adora a un Dios eterno exterior al mundo que no necesita del mundo para existir, y si lo ha creado lo ha hecho libremente por amor, se diferencia, en efecto, sustancialmente de esas otras religiones. Éstas son también religiones henóticas, monoteístas, cualitativamente distintas de todas las demás por su monoteísmo. Pero el hecho *histórico* de haber sido fundada directamente por Dios al hacerse hombre o, más exactamente, por el Hijo de Dios, el Cristo, que le da el nombre, hace único al cristianismo como religión. Además de ser trinitario, de tres personas y un solo Dios —otro rasgo sustancial—, la Encarnación que, tal como aparece en el cristianismo, realizaría «la verdadera historia universal» en tanto se muestra, según Jung, como «una encarnación progresiva de la divinidad»,[23] es asimismo un hecho único entre todas las religiones, pues no cabe compararlo con ejemplos míticos sólo semejantes en apariencia. La Encarnación, presentada como un hecho concreto, no como un mito, es uno de esos interesantes «fenómenos saturados» —fenómenos cuya efectividad prueba la posibilidad de lo que hasta entonces se consideraba imposible— a los que se ha referido recientemente Jean-Luc Marion;[24] fenómenos que, por otra parte, se dan abundantemente en el cristianismo constituyendo como su meollo.[25]

Esta singularidad de *origen*, palabra que no significa solamente inicio sino también plenitud, lo que está siempre

ahí, completamente ajena al mito, histórica, conlleva otras muchas peculiaridades, siendo lícito pensar que de ello depende sustancialmente la especificidad de la civilización europea entre todas las civilizaciones. Es lo que llevó a Troeltsch, quien comenzó considerando el cristianismo la religión absoluta, a convertir al final su validez en un asunto europeo, el de la forma de religión adecuada a Europa.[26] Aunque es cierto que hay que tener en cuenta con Marcel Gauchet, que, igual que otras religiones en distintos lugares, aquí se ha producido lo institucional al margen de lo eclesial, como muestra inequívocamente la historia medieval.

2.– Por otra parte, señala R. Girard, en general, la religión trata de la ilusión y la ignorancia de los orígenes, lo que da lugar a un sistema social regulado, sin ser comprendido, por la violencia del sacrificio, de lo sagrado, justamente para proteger de la violencia, de la pérdida de las diferencias.[27] A tal fina, según la conocida tesis de este autor, suscita una violencia sagrada mediante el sacrificio del chivo expiatorio, que renueva la violencia originaria y, con ella, la vitalidad del grupo. Sin embargo, y esta es otra característica exclusiva del cristianismo, la religión cristiana tiene la particularidad —la gran paradoja cristiana, la paradoja y la «locura» de la Cruz— de que aspira expresamente a clausurar el ciclo del sacrificio violento al renunciar a la violencia mediante el último sacrificio de sangre

en la persona de Cristo, el Hijo de Dios.[28] Tal es el sentido de la *pax Christi*.

La religión cristiana, precisamente con la afirmación de que el reino de Cristo no es de éste mundo, lo presupone como modelo al proponer la imitación de Cristo; y aunque nunca podrá realizarse el reino de Cristo en el aquende, puesto que en cuanto hombre no permaneció en el mundo, esa idea, unida a la historicidad del acontecimiento, impone la actitud y la relación tan peculiar con los asuntos temporales, que han hecho de la religión cristiana el configurador de la civilización europea y el *Triebfeder* o resorte propulsor de su dinamismo universalizador.

3. La creación

1.– El elemento fundamental del cristianismo es la idea de *creación*. Y con el cristianismo es el de toda la cultura europea, que descansa en esa idea. La *creatio ex nihilo* es el dogma fundamental de la religión cristiana y puede decirse metafóricamente lo mismo respecto a la cultura propiamente europea. Desde luego es un rasgo, compartido con el judaísmo y el islam, que la separa y distingue radicalmente del resto de las demás religiones. Pues la concepción del mundo como creado sólo existe en la Biblia. Sus tres primeras palabras lo afirman en el Génesis: *bereshith bara Elohim* (al principio Dios creó). No cabe duda que esto ha contribuido decisivamente a diferenciar a la cultura europea informada por el cristianismo de todas las demás culturas, al dotarla de una creatividad peculiar; sin ir más

lejos, de la grecorromana: Aristóteles decía en la *Metafísica* (IV, 5 1009 a 31) *nihil ex nihilo fit* (de la nada nada se hace). [29]

La idea bíblica de creación rompió revolucionariamente con todo lo antiguo: el mundo ha sido creado por la actividad inteligente y libre de un Dios de amor y espiritual anterior y exterior al mundo.[30] Eso supuso un fuerte impacto intelectual, decisivo para cambiar radicalmente la visión de la realidad y su sentido. Por lo pronto, en orden a la desacralización de la naturaleza, divinizada en todas las culturas y, consiguientemente, para la desmitificación en general. Los mitos se refieren a la Naturaleza. Satisfacen las incipientes exigencias de racionalidad. Para Platón, a pesar de que se distancia del mito, los mitos eran lo antiguo y santo relativo a la Naturaleza;[31] están «compuestos de lo admirable», atestigua la *Metafísica* de Aristóteles. El mundo del mito no tiene más memoria que la de la Naturaleza. Pero el cristianismo desliga al hombre de la Naturaleza. Cristo, decía Romano Guardini, «redime del hechizo total de la naturaleza, de sus ataduras tanto como de sus ligaduras».[32] En esta perspectiva, según André Frossard, lo sagrado es un recurso inventado, por decirlo así, para protegerse de la violencia natural; del deseo mimético, diría R. Girard. La religión es la reacción humana en su búsqueda de Dios, decía Whitehead. Por tanto, en el Evangelio ni siquiera Dios, que se ha revelado, es sagrado a menos que se entienda lo sagrado como lo absolutamente

bueno.[33] En realidad, en contraposición a lo sagrado, Dios es lo santo —*hágion*, lo divino— lo puro que atrae,[34] o lo sagrado que implica distancia, separación.[35] Sagrado es lo que el hombre ofrece a Dios y santo lo que es de Dios. Por cierto, según esto, Vattimo interpreta la secularización como «la disolución progresiva de toda sacralización naturalista», llegando a ver en ella, sin ninguna justificación, «la esencia misma del cristianismo».[36] El valor de una religión como tal religión no se mide por el beneficio prestado a la cultura, que es lo que en el fondo le atribuye Vattimo, ni por su relación con los límites de la razón y la humanidad ni por sus exterioridades. El criterio sólo puede darlo, decía mejor Otto, aquello que es su verdadero e íntimo meollo: «la idea misma de lo santo y de si la religión la respeta fiel y cabalmente o no».[37]

2.– La Creación hace, pues, del cristianismo una religión radicalmente desmitificadora, a la que es esencial, según Girard, la contraposición entre el *logos* juánico —Cristo como *logos*, la razón-palabra creadora de Dios, *logos* amoroso — y el *logos* naturalista heracliteano, *logos* polémico y mitificador. Oposición que, con la idea de Creación en el trasfondo sugiriendo la de creación continuada en que insistía Claude Tresmontant y que hoy abonan en cierto sentido las dudas sobre si la historicidad del cosmos no habrá alterado las constantes físicas y las leyes que relacionan la masa y la energía, ha dado lugar al no menos singular despliegue de la inteligencia europea al descubrirle el reino de la

posibilidad,[38] fundado en el hecho de que el universo es científicamente un proceso histórico, evolutivo, genético.[39] El reino de la posibilidad abierto al futuro en coherencia con la idea de la nada y con el cristianismo, en cuanto consiste en uno de sus aspectos fundamentales en un mantener abierta la pregunta por el futuro absoluto, ocupa el lugar del mito, que mira opacamente al pasado, y hace del hombre un cooperador de Dios en la empresa de la creación. Karl Rahner ha propuesto lo que llama una «fórmula futurológica breve»: «El cristianismo es un mantener abierta la pregunta por el futuro absoluto, que como tal quiere entregarse en una comunicación de sí mismo. Este futuro absoluto que se llama Dios ha fijado escatológicamente de manera irreversible en Jesucristo esa voluntad suya.»[40]

La idea de la nada, correlativa a la de creación, ha quedado tan firmemente impresa en la conciencia europea que, por ejemplo, la obra más importante de un filósofo confesadamente ateo como Jean Paul Sartre versa sobre *El ser y la nada.*[41] Está en el origen de la especificidad del nihilismo europeo, que por su antecedente cristiano conlleva la posibilidad, sólo posibilidad,[42] de la libertad absoluta, gracias a que, decía Jaspers, la libertad coincide con la necesidad de la verdad. No obstante, fundándose la libertad y la verdad cristianas en el *amor Dei*, si se suprime este fundamento, ante la imposibilidad de religarse emerge el espíritu nihilista que anula esa coincidencia entre libertad

y verdad primando la libertad. Entonces, el hombre, según la famosa máxima de Sartre, está condenado a ser libre, entendiéndose aquí la libertad como independencia de cualquier vínculo o religación; lo que ha conducido, según Karl Jaspers, «a la tesis casi encubierta que dice que la libertad conduce a la nada, que con ella no se va a ningún lado»[43] o, en el mejor caso, como la posibilidad de innovar y disfrutar de las novedades según la sugerencia de Blumenberg.

3.– Resulta interesante preguntarse hasta qué punto la capacidad y vocación de desmitificación del cristianismo,[44] religión que religa directamente con Dios, no constituyen, paradójicamente, una causa principal, directa o indirecta, de su propia crisis. Teologías cristianas desmitificadoras como las protestantes de Bultmann, que incluye en el mito todo lo que cae fuera de la experiencia, de Tillich, cuya teología suscita la idea de un cristianismo sin Cristo, o de Bonhoeffer, que desmitificando a Dios mismo potencia la ética sobre la religión, son en el fondo bastante banales. Muy eficaces tal vez en cierto contexto histórico, no acaban, ciertamente, con el misterio sino con la sensibilidad para el misterio, que es consustancial a cualquier religión. Severino acusa a los dos últimos de separar la fe de la religión. De hecho, confunden el mito con lo misterioso, «aquello, describía R. Otto, que no se puede pensar en ningún modo, por ser en su forma, calidad y esencia absolutamente heterogéneo respecto a nosotros».[45] De Bultmann

derivó la teología de la crisis y de Bonhoeffer las teologías de la secularización y de la muerte de Dios.

4.– De la idea de Creación depende también la del hombre. *Petit dieu,* pequeño dios, decía Leibniz evocando a San Atanasio —«Dios se hizo hombre para que el hombre pudiera hacerse dios»—, en tanto rey de la creación. Idea de tantas consecuencias, a la verdad no siempre positivas tras la desmesura romántica, en la historia europea. Entre ellas, el constructivismo moderno, que presupone al hombre finito como creador absoluto de su propio mundo y que, para recuperar la infinitud que lo justifique, se autorrepresenta como parte del Gran Ser comteano síntesis de lo humano, una forma radical de la emancipación, madre del pensamiento ideológico y utópico, y de la de autonomía moral. La resurrección del titanismo en el Renacimiento o en la época de las luces, ligado al mito de Prometeo, por sí sola no hubiera llevado tan lejos. Pues la idea del hombre como un dios pequeño pero creador, ciertamente por analogía, es completamente distinta de la griega naturalista del hombre como demiurgo, artesano, mero productor.

En fin, de las ideas de creación y de nada depende la específica tensión de la civilización europea hacia el futuro, uno de los mayores hallazgos europeos; tensión que se anula si se pierde la conciencia de Dios como creador *ex nihilo.*

De esta idea madre, como idea creencia, en la creación *ex nihilo* dependen directamente las de Trascendencia e Infinitud con sus innumerables implicaciones. Son, asimismo, en tanto ligados a la de creación, ideas-conceptos ajenas a las culturas no bíblicas. Ninguna de ellas parece rebasar claramente, como un punto principal, el plano del inmanentismo y de la finitud, aunque la idea de transcendencia, ligada a la búsqueda del orden, se encuentra en todas partes; por ejemplo, en las fuentes griegas, los trascendentales del ser. Pero sin la radicalidad y los efectos que tiene en el cristianismo.

4. La transcendencia

1.– Se debe a Robert Spaemann la interesante idea de que el lugar de la utopía —una visión secularista del reino de Cristo— lo ocupa ahora la antiutopía radical que niega toda trascendencia. Tal sería la característica de la época moderna según Blumenberg, disolviéndose en un «nihilismo banal». Sin embargo, el modo de pensamiento, la filosofía y la ciencia, esa misma negación, que no deja de ser dialéctica, en suma la cultura occidental, dependen de la creencia en la *transcendencia*. El filósofo italiano Antonio Caracciolo describía la transcendencia como el espacio en que se coloca la divinidad, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, el Brahma de los Upanishad, la Nada del nirvana budista, el Uno de Plotino, la Idea de Hegel o el Ser-nada de Heidegger; el horizonte en el que el hombre se confronta con el Absoluto.[46] El horizonte es en el cristianismo

mucho más nítido, mostrándose con más vigor que en cualquier otra religión en el destino de Jesús. De la idea de Infinitud dependen el modo de pensamiento, la filosofía y la ciencia occidentales. Es correlativa de la transcendencia.

En términos humanos, el Dios cristiano, cuya realidad descansa en sí misma —*ipsum esse per se subsistens* (el ser existente por sí mismo)—, es infinito. Lo que no alude tanto a Dios como persona cuanto al Dios sin rostro, el inefable, el «Yo soy el que soy» del *Éxodo* que M. Buber y F. Rosenzweig preferían traducir por «Llegaré a ser el que llegaré a ser». La diferencia entre la luz y las tinieblas se asemeja a la que existe entre la infinitud y la finitud, pensaba Schelling. Y explorar la infinitud es emprender el camino que conduce a Él, igual que las catedrales góticas se elevan hacia el cielo internándose en lo infinito.

La idea de trascendencia conlleva, por una parte, la distinción entre el aquende y el allende como dos mundos concretos, reales, a diferencia de lo que sucedía, por ejemplo, en el pensamiento platónico, en el que la distinción era meramente de orden intelectual, intelectualista; una ocurrencia a falta de una explicación mejor del origen de las ideas como distintas de la *physis o* naturaleza, pero inmersas en ella. Además, el hombre aparece como el ser que transciende[47] de un modo que libera el alma, relacionándose directamente con Dios. Determínase así un dualismo fundamental al establecer dos niveles del futuro y

dos niveles de esperanza en el plano terrenal o de lo temporal y en el plano celestial o de lo eterno, respectivamente; planos de importancia capital tanto en el pensamiento como en la vida práctica europea en general, al transformar de raíz el principio natural de la división del trabajo. Por ejemplo, la afirmación de dos mundos reales potencia la distinción entre la vida activa, relativa a este mundo, de la vida contemplativa, relativa al allende, influyendo asimismo en la especial cualificación del sacerdocio y la clerecía, origen del intelectual, como un modo de vida específico distinto del civil, etc.[48]

Mas, en la época moderna, ante el vacío intelectual creado por las consecuencias del averroísmo latino y el nominalismo voluntarista, el racionalismo empezó a postular algo inconscientemente, al menos al principio, la primacía del principio de inmanencia. En palabras de Blumenberg expresando una idea conocida, «el hombre, despojado por la ocultación de Dios de su garantía metafísica en relación al mundo, construyó un contramundo de elemental racionalidad y disponibilidad».[49] Blumenberg dedica a explicar esta tesis su trilogía *Die Genesis der kopernikanischen Welt.*[50] No obstante, contribuyeron muchas más cosas al desarrollo de la modernidad, algunas tan materiales como la exploración del mundo por los pueblos peninsulares y el conocimiento de nuevas culturas. No tiene por qué ser falso o inexacto el sostener que la «apertura» que se conoce por modernidad, un nuevo modo, una nueva medida, es un re-

sultado de la madurez de las ideas cristianas. El cristianismo, justamente por su universalismo, es una religión abierta. Las interpretaciones de la modernidad se resienten con frecuencia del mecanicismo que ella misma suscitó.

2.– Ahora bien, es indiscutible que el principio de inmanencia, con apoyo en el pensamiento antiguo, recuperado o mejor conocido, empezó de nuevo a ganar terreno al de trascendencia. Se restableció así la tendencia monista, dotada ahora empero de una eficacia secularizadora o mundanizadora cuyas manifestaciones típicas son las filosofías de la historia, versiones secularizadas o paralelas de la teología cristiana de la historia cristiana. En algunos casos son decididamente antiteológicas, paradójicamente a causa del impulso recibido de la teología.[51]

No obstante, el pensamiento europeo, hasta que empezó a debilitarse en el siglo XX a causa precisamente del predominio alcanzado por el inmanentismo —posiblemente, de acuerdo con Spaemann, el pensamiento débil no es sino una continuación de la ideología, que descansa en una actitud filosófica inmanentista, en su ciclo negativo—, no ha podido prescindir de aquella distinción, a pesar de que el historicismo, al sustituir, en frase de Leo Strauss, «el misterio de la Naturaleza por el de la Historia», arruina la idea de trascendencia. Como es sabido, en filosofías como las de Kant y sus sucesores idealistas y otros muchos —se podría citar a K. Jaspers como ejemplo mayor—, aún condiciona-

das por el inmanentismo, es fundamental el principio de trascendencia.

Este principio sigue siendo indispensable en la ciencia, al menos como orientador y delimitador en el sentido de Popper, en tanto reconoce el necesario papel de la metafísica en la investigación científica. Mientras la ciencia versa sobre un objeto que ya se tiene con claridad, «la filosofía es el esfuerzo por la progresiva constitución intelectual de su propio objeto, la violencia por sacarlo de su constitutiva latencia a una efectiva patencia».[52] La verdad que busca la Ciencia descansa en verdades precientíficas. La verdad de la ciencia consiste, en un sentido, en la certeza, en otro, en la validez. Y todavía cabe hablar en otro sentido, sugerido por Augusto del Noce refiriéndose al desarrollo tecnológico, de la trascendencia del hombre —en tanto pequeño dios—, respecto a la naturaleza; principio que distingue a las culturas informadas por el cristianismo de las culturas informadas por religiones no bíblicas.

La idea de transcendencia exige simultáneamente la explicación del acto creador de Dios como un acto amoroso. Y esto lleva a la concepción de un *ordo amoris* como fundamento de la con-vivencia humana, irreductible a la mera co-existencia. Permite entender ese orden en cuanto orden como un conjunto de reglas, configurándose así, por ejemplo, el Derecho Natural de una manera cualitativamente distinta a la del derecho natural estoico. Y como además Dios distingue al hombre con la gracia —con la po-

sibilidad de la donación gratuita de la gracia—, le hace infinitamente libre, capaz de trascenderlo todo. La gracia, cuya secularización o mundanización comenzó ya en cierto modo en el siglo XVI en la forma de la *virtú* maquiavélica, y luego de otras maneras, entre ellas el *cogito* cartesiano o la autonomía moral kantiana, es otro de los motores europeos.

5. La infinitud

1.– El principio de *Infinitud* descansa, por un lado, en la idea de nada como un fondo sin fin, absolutamente abierto; por otro, en la omnipotencia divina —la infinitud de las perfecciones de Dios— con la posibilidad de la creación continuada; bien porque Dios haya puesto unas *rationes seminales* que se desarrollan según su plan, bien porque realmente continúe creando. La idea de evolución, una teoría mecánica de la Naturaleza decía Mead, se apoya es esa posibilidad.

La infinitud relaciona originariamente el mundo temporal y el eterno, el aquende y el allende, partiendo de la inconmensurable distancia-diferencia entre ellos, haciendo inteligible el movimiento. No por cierto como, por ejemplo, en Plotino. Blumenberg piensa que la idea moderna de infinitud se halla presente en este pensador, al que concede gran importancia para la génesis de la modernidad; pero es un neoplatónico, tal vez con influencias cristianas, en cuyo pensamiento sólo se trata de distinguir entre la perfección infinita *para el hombre* en el sentido de ilimitada, de

la materia, y la infinitud o ilimitación del tiempo y el espacio. Lo cierto es que para los antiguos, lo infinito era irracional, impensable.[53] Por eso no pudieron llegar a la ciencia en el sentido moderno.

Para los griegos, la ciencia era *epistéme*, conocimiento riguroso de lo natural, fundamentación causal de cosas, en tanto que la ciencia europea es un sistema de leyes: la ciencia, decía Zubiri, va al transcurso legal de los fenómenos; la *epistéme*, a la índole causal de las cosas. Esta última busca, por decirlo así, las causas de las causas; por eso exige una teo-logía, pues sin Dios no puede haber causas. La ciencia se conforma con la causa de determinados efectos: parte de la observación de efectos para buscar su causa eficiente, o más bien, su necesidad, su ley; es más limitada, más modesta, y excluye las causas finales.

2.– En contraste con las concepciones naturalistas, que, por decirlo así, el cristiamismo no rechaza pero supera, los teólogos del siglo XIV comprendieron que inmovilidad y finitismo disminuían el poder divino, fundamental a la idea de Creación. De esta manera, por razones teológicas, ingresaron en la concepción física moderna lo infinitamente grande y su correlativo, el movimiento.[54]

Para el cristianismo, aparte de diversas implicaciones, por un lado Dios, autosubsistente, es infinito en sí mismo en comparación con el hombre; por otro, a consecuencia de ello, el tiempo como fenómeno de la conciencia se distingue de la eternidad a la que tiende asintóticamente has-

ta el *kairós* o momento oportuno del *éschaton* final, del punto terminal del curso del mundo que irrumpirá desde fuera del tiempo. De ahí el sentido de la máxima escolástica *veritas semper indaganda* (la verdad ha de indagarse continuamente).

Seguramente basta recordar aquí que sobre ese concepto, incomprensible, tal como se ha desarrollado, fuera del ordenalismo cristiano, de una idea de orden abierto para el hombre, no cerrado como para los antiguos, descansa en definitiva la ciencia moderna, uno de los productos típicamente europeos. Pues, gnoseológicamente, para el hombre cristiano, ser finito, el orden es en sí mismo infinito e indeterminado en cuanto expresión de la todopoderosidad divina, y la infinitud un ámbito abierto a todas las posibilidades de la libertad, la capacidad de la voluntad de decidir la elección entre las que le son ofrecidas. Así, según Duns Escoto, cuando Dios creó al hombre a su imagen y semejanza, le dio simultáneamente la receptividad infinita para lo infinito a fin de que se le conociese. El místico Eckhart pensaba, igual que toda la mística, que en el «fondo del alma» está Dios mismo. Pero el primero en enseñar la infinitud del mundo fue el cardenal Nicolás de Cusa, al presentar el mundo, dice Blumenberg, como una autolimitación de Dios. Y para Descartes, el fundador del racionalismo moderno, el libre albedrío del ser finito, el hombre, es una imagen inmediata de la infinitud divina. Etc.[55] En fin, el cálculo infinitesimal y el cálculo de probabilidades segura-

mente hubieran sido inconcebibles sin la idea de creación y su correlativa de infinitud, impensable en su sentido estricto en otras culturas y civilizaciones: «La cultura científica, bajo la idea de la infinitud, decía Husserl, significa una revolución del conjunto de la cultura, una revolución en el modo de ser entero de la humanidad como creadora de cultura. Significa también, añadía, una revolución de la historicidad.»[56]

Lo mismo cabría decir en relación con la dinamicidad de la cultura europea con su aspiración a lo absoluto y su carácter fáustico, abierto a las posibilidades de la infinitud. Hasta el pensamiento utópico secularista europeo se alimenta, aunque la teme, de esa idea de infinitud relacionada con la de nada, que actúa igualmente en el trasfondo de la conciencia europea como la necesidad de apertura a un campo indeterminable de nuevas posibilidades de todo orden, y, por ende, alienta el espíritu de innovación. «Entre la nada y la voluntad media una profunda relación», observa R. Alvira.[57]

6. La Historia

1.– La *Historia* en su estricto sentido, como historicidad, también es una idea europea, que depende de las ideas de creación, trascendencia e infinitud. La historia nació en Grecia un siglo después de la filosofía, pero no se impuso en su cultura. Con la historia se distancia el hombre europeo del antiguo. Tucídides es en verdad uno de los más grandes historiadores; pero, se suele decir, *ad exemplum*,

adolecía de conciencia histórica. Únicamente con la idea de Creación en el trasfondo adquieren un sentido propio las dos formas o intuiciones *a priori* del pensamiento según Kant, el espacio y el tiempo. Por eso mismo, siendo la historia la realización de posibilidades históricas (X. Zubiri), entre ellas todo lo relativo a la redención, el cristianismo difiere otra vez de las demás religiones en que, sostenía enérgicamente Henri Marrou, se presenta como una religión esencialmente histórica. «Toda la teología cristiana, decía el historiador Pierre Chaunu, es un comentario, una *enarratio*, una lectura, una exégesis, una hermenéutica del texto de la historia, que consiste en encontrar el sentido de todo, el sentido del ser y de la vida, del destino y de la libertad.»[58] De ahí la afirmación de Díez del Corral de que la historia europea ha sido más historia que las demás, al descubrir dimensiones inéditas en la historicidad: «la realización de la promesa mesiánica acrece el carácter de lo histórico».[59]

Sin embargo, aparte del desdén hacia la tradición por parte del pensamiento dominante, los excesos del historicismo, la visión mecanicista y en último término fatalista de la historia como *deus ex machina,* han contribuido a que sea un hecho generalizado en Europa su degradación con fines ideológicos, así como el abandono o descuido de la Historia en la práctica y en los *curricula* pedagógicos. A lo que es preciso añadir, no sólo la tendencia a la desaparición del sentido de la historia, idea del siglo XIX, sino, lo que

es más preocupante, la casi radical disminución de la conciencia histórica bajo la influencia del progresismo. Éste hizo que la teoría mecanicista de la evolución resultara verosímil, con la consiguiente pérdida del sentido tradicional europeo de la realidad y su apego a ella.[60] Desde este punto de vista, cuya explicación es esa actitud de repulsa a la tradición, hay quienes piensan con Arnold Gehlen que se ha entrado en la posthistoria.

En gran parte, débese seguramente todo ello al predominio del modo de pensamiento ideológico. Este último no interpreta el pasado como «realidad desrealizada» (X. Zubiri) por el transcurso del tiempo, sino, por decirlo así, *ex novo*, de modo que una importante porción de la historiografía contemporánea son invenciones, cuando no pura propaganda. En muchas ocasiones se inventa la historia al servicio de un presentismo sin fundamento en la realidad; es decir, se falsifica el pasado para anunciar o abrir paso caprichosamente al futuro o justificar actitudes políticas. La pérdida de la conciencia histórica deja al hombre sin saber qué hacer con las ideas y vivencias de las que forzosamente es heredero. Ahora bien, la idea occidental de Historia, que no tiene equivalente en cualesquiera otras civilizaciones —dejando muy relativamente entre paréntesis aquellas cuyas religiones se relacionan con la Biblia—, resulta inconcebible sin la de creación.

2.– En efecto, frente a la visión circular, uniforme, cerrada, del tiempo como un eterno presente, propia de las cul-

turas y civilizaciones no bíblicas,[61] presente indeterminado puramente cuantitativo que, según el modo de pensamiento mítico, sólo se interrumpe acaso cíclicamente para reiniciar un nuevo curso circular del tiempo, del que se tiene una visión espacial, como sucedía entre los grecorromanos (concepción cíclica de la historia), la idea de creación supone la irrupción o invención (de *invenire*) del tiempo en el seno de la eternidad atemporal. El tiempo no es: se da. De hecho, decía Pierre Chaunu, «el tiempo es un recién llegado en el orden del conocimiento». La historia clara tiene apenas dos mil quinientos años reteniendo y organizando el pasado. En realidad, sólo «desde el siglo XVIII asistimos a «la historicidad del conocimiento».[62] Dios, que vive eternamente, crea el mundo en un momento o tiempo determinado. Pero tal como transcurren las cosas según el cristianismo, tras ese momento creador especialmente cualificado, en el discurrir de la vida del cosmos y muy especialmente en el de la vida humana, aparecen otros tiempos cualificados, que hacen de la historia humana una realidad distinta, única en tanto irrepetible, de la mera realidad natural, de la historia natural.

El primer momento especialmente cualificado tras el de la creación, con el que irrumpe la temporalidad, sería el de la caída y el pecado original en el que aparece la libertad. Desde ese tiempo sin fecha, todos los acontecimientos humanos son históricos por entenderse ordenados en la *historia salutis*, Historia de la Redención y la salvación. Sus

momentos más cualificados son los de la Encarnación, la vida de Cristo Hijo de Dios en la tierra y el de su muerte y Resurrección: «si Cristo no resucitó vana es nuestra fe», decía San Pablo. Desde Cristo, instituido en centro de todo, el tiempo está dividido de una manera nueva, como muestra la cronología, antes de Cristo y después de Cristo, y en la persona de Cristo el futuro ya está realizado.[63] Según esto, afirmaba von Balthasar, «desde Cristo, toda historia es básicamente 'sacra'»[64] y todos los tiempos tienden a un fin anunciado, la *parousía*, el *pléroma* o plenitud de los tiempos del juicio final, en el que, justamente, se acabará el tiempo, que Martin Buber describía metafóricamente como «una cristalización en la mente de Dios»: el tiempo deriva del no tiempo, de la eternidad.

Todo esto da lugar a una percepción inédita de la realidad en la que está inmerso el hombre, debida a la clara distinción cualitativa básica entre pasado, presente y futuro, cobrando el futuro un relieve especial debido a la perspectiva escatológica.[65] La Historia comienza al reorientarse la mente de lo eterno omnipresente de los antiguos a lo finito enmarcado en la temporalidad pero orientado a la eternidad. Sobre ello se articulará la conciencia histórica, cuyo referente es así la realidad de la eternidad, al ser la *anamnesis* o recuerdo de Cristo la *anamnesis* de la eternidad, simbolizada en el cielo.[66] Lo decisivo es que con el cristianismo advino la conciencia histórica, conciencia que pudiera estar en trance de perderse en la nueva visión tan

confusa y difusa de lo que es Europa. De hecho, la temporalidad, reducida incluso al tiempo físico, a la mera provisionalidad del instante, parece haber desplazado toda referencia a la eternidad; y sin ella se anula la conciencia histórica.

3.– De la referencia a la eternidad resulta que la perspectiva del hombre no es el espacio, mejor dicho, el mundo en el que vive y está instalado, la Naturaleza —como se sabe, para la física el tiempo es sólo un concepto, una herramienta—, sino la Historia; de manera que, sin perjuicio de lo que haya en el hombre de naturaleza, de biología, en cuanto hombre es y está sobre la naturaleza, asentándose la vida propiamente humana en la historia; por lo que el hombre, según esta forma de estar instalado en la temporalidad, es un ser histórico y en este sentido sobre-natural.

Recientemente, la antropología de la constitución *Gaudium et spes* del Vaticano II parece orientada a superar el dualismo extremo entre lo natural y lo sobrenatural —se ha dicho que el hombre empieza donde acaba la Naturaleza— como dos órdenes diferentes en el hombre, el del cuerpo animal y el cuerpo espiritual a los que se refiere San Pablo (*I cor.,* 15, 39.), implantándolo directamente en tanto persona, es decir, con un *fin* sobrenatural, en el orden sobrenatural.[67] Bien entendido que lo sobrenatural según Lubac, uno de los inspiradores de la declaración conciliar, no ha de entenderse como una diferencia de gra-

do de lo natural, sino cualitativa, distintiva de lo humano, sin menoscabo de lo que hay de natural en el hombre.[68]

En definitiva, la Historia, el hogar propio de la persona en vez de la Naturaleza como para los antiguos, sería, en principio, historia de la redención y cooperación del hombre a la realización del plan de Dios en el mundo. Esto se traduce, por ejemplo, en el plano profano, en que la civilización europea es o era una civilización de fines, de deberes no de derechos. Pues, según aquella concepción, el derecho sólo es la garantía de lo debido a cada uno en cada uno de sus actos. Visión que comenzó a invertirse en el siglo XVIII. A consecuencia de la secularización,[69] el espíritu de novedades, o, simplemente, de una mutación o cambio del espíritu como reacción frente al absolutismo político, el *êthos* fundado en la conciencia objetiva de deber dio paso, según Paul Hazard, al *êthos* fundado en la conciencia subjetiva de derechos;[70] cuyo origen también es empero cristiano: la supremacía cualitativa del hombre sobre todo lo creado.

La pérdida de la idea *en arrière pensée* de la Historia como cooperación al plan de Dios, que da un sentido a los hechos históricos, al abandonarse la idea de Providencia, e incluso las de Fortuna y Azar bajo la influencia del pensamiento mecanicista, es la causa del historicismo y el relativismo. El historicismo, más que una secularización, es una directa mundanización particularista de la Historia de la salvación, *lumen gloriae*, mediante su transfiguración en la

idea de Progreso que sustituye a aquellas tres. Como dijo Federico Schlegel, «el deseo revolucionario de realizar el reino de Dios en la tierra constituye el punto elástico de toda cultura progresiva y el comienzo de la historia moderna».[71]

7. El progreso

1.– La idea de *progreso* alcanzó su cenit, primero en los círculos intelectuales y luego en la mentalidad popular, en el periodo que va de 1750 a 1900. De ser una de las ideas importantes de la civilización occidental, se convirtió en idea creencia. Llegó a ser un poder y paradigma de la libertad. Combinada con la de necesidad histórica coherente con el mecanicismo, llevó a concebir la civilización europea como un crecimiento ineludible de la perfección de la vida humana.[72]

Blumenberg le atribuía un origen autónomo a esa idea, «extraña», «típica y exclusivamente occidental», decía Díez del Corral, tan eficaz e importante, no sólo materialmente sino espiritualmente en la civilización europea moderna. Es indudable que debe su fuerza a que, en la práctica, el concepto de progreso entendido como una tendencia inexorable o finalidad colectiva del hombre natural llegó a sustituir al de verdad, que empezó a ser abandonada. Éste sería, según Ratzinger, «el punto verdaderamente crítico de la modernidad».[73] Ahora bien, no sólo era apto el ambiente cristiano para su incubación y desarrollo, sino que derivó directamente de la teología de la historia de la sal-

vación. Concretamente Bossuet, obispo de Meaux, uno de grandes talentos de la Iglesia francesa, le abrió el camino. Más tarde la elaboró Turgot reconociendo en el cristianismo, frente a Voltaire, un poderoso agente de civilización. El siglo XIX, no sin excepciones, como la de Guizot, prefirió seguir a Voltaire.

2.– El progreso constituye una secuencia y simplificación del dinamismo europeo. En la formación de la idea fue decisiva la identificación por los escritores de la Ilustración escocesa concentrados en Edimburgo, del progreso moderno y el de la sociedad mercantil, el progreso del comercio.[74] Pero desempeñaron un importante papel en su configuración otras ideas como las de Providencia, compatible con la libertad humana, y la esperanza cristiana. La misma ruptura del cristianismo con la cultura antigua y con todas las demás culturas renovando radicalmente la visión del mundo, junto a su consideración del hombre como *imago Dei*, por lo que resulta connatural el *amor Dei*, puede interpretarse sin la menor duda como un progreso revolucionario en la historia de la humanidad. La mayor de todas las revoluciones. El Evangelio, *Eu-angelion*, anuncio, *kerygma,* del que depende directamente el cristianismo, si bien como cumplimiento —el drama de la Redención— del Antiguo Testamento, es Buena Nueva. «El Decálogo, decía Vázquez de Mella, es el Código perenne del progreso; fuera de él no hay nada más que barbarie.» El último Concilio, con ánimo de recuperar el concepto, decla-

ró expresamente que «el progreso es expresión de la creación de Dios, Dios está escondido en él y hace falta descubrirle.»

Efectivamente, el impulso creativo debido a la idea de creación se esconde tras la idea de progreso, si bien, en esta perspectiva, en cuanto unido a la esperanza cristiana, abarca por igual las generaciones pasadas, presentes y futuras. El progreso concebido como algo puramente moral es secundario; en el fondo, como le reprochaba Ranke a Hegel, considera las generaciones pasadas inferiores moralmente a las sucesivas: mas todas las generaciones, afirmaba Ranke, son iguales ante Dios *(jede Epoche ist unmittelbar zu Gott).* Según Ranke, «cada época tiene su tendencia específica y su ideal propio». Cabe admitir cierto progreso incondicionado, una elevación decisiva, en la medida en que podamos seguir el curso de la historia, en el ámbito de los intereses materiales; «más en el aspecto moral no cabe percibir el progreso», aunque, «naturalmente, las ideas morales pueden progresar expandiéndose».[75] Decía Karl Löwith que el único progreso del que puede hablarse con sentido, por ser un hecho universal, es el de las ciencias naturales.

La idea de progreso, sobre el trasfondo de la concepción del destino humano como cooperación al plan de la Providencia divina y cumplimiento del mismo —si bien la Providencia se relaciona con el alma humana, no con la historia, que en sí misma, como tal, no existe— empezó a configu-

rarse a partir de la percepción del carácter dinámico de la cultura europea, que lleva a la conciencia histórica a representarse la historia como historia cumulativa. El progreso se instaló como un componente esencial del espíritu europeo por dos razones principales: una, el espíritu crítico que ha acompañado siempre a esta cultura desde sus orígenes griegos, sumamente fortalecido por la Iglesia, de la que dice Ratzinger, en cuanto opuesta al mundo, es el poder más crítico de la historia. En ese sentido, la Iglesia es esencialmente crítica, «signo de contradicción»; no por cierto con el mundo en cuanto tal, sino con el mundo *in maligno positus* (I Jn, 5, 19), orientado hacia el pecado y marcado por él (Jn 17, 9). La segunda, porque si bien la concepción cristiana del hombre y la historia rechaza la idea de una mítica Edad de Oro originaria —a la que no es equiparable el Paraíso bíblico, un estado de inocencia creado—, uno de cuyos alicientes es que todo es poseído en común, puede sugerir a un pensamiento imaginativo, secularizador o no, el situarla en el futuro. Así ha sucedido a partir del siglo XVIII, tras las sugestiones recibidas por los acontecimientos de la época renacentista.

3.– La Edad Media no había olvidado el mito de la edad áurea. Pero el Renacimiento lo renovó alentando a impulsar la afición a los viajes y a formar la visión de los europeos de las nuevas tierras y culturas, que a su vez retroalimentó el mito abriendo el camino al pensamiento utópico. [76] Dio lugar, por ejemplo, al mito del «buen salvaje», el

mito del hombre natural puro, sin las corrupciones de la civilización y la propiedad. Unidos ambos mitos, constituyeron el motor dinamizador de la ideología, expresión radical de la civilización europea en auge como civilización de ideas-ocurrencia. La ideología es una teoría para la acción utilizada por el racionalismo social y político como instrumento para perseguir la realización de la Edad de Oro: «las utopías, observaba María Zambrano, nacen solamente dentro de aquellas culturas donde se encuentra claramente diseñada una edad feliz que desapareció y, con ella una imagen, si no idea, del hombre liberado de la servidumbre actual».[77]

Huston Smith ha notado que la idea tradicional de la esperanza es «vertical» o por lo menos transhistórica. Y lo peculiar de la modernidad consiste en sostener «una versión manifiestamente histórica de la esperanza cuyo objetivo es horizontal, porque no se dirige tanto a los cielos como a un futuro en esta tierra».[78] De la idea de la humanidad condicionada por el pecado se pasó así a la esperanza en una humanidad liberada de todo mal y, por ende, a la de una edad de plenitud natural: la futura Edad de Oro en la que la misma naturaleza humana se habría transformado alcanzando su plenitud la esencia de lo humano, convirtiéndose la Humanidad en sujeto y objeto de sí misma. A ese mito, a cuya difusión contribuyó poderosamente Carlos Marx dándole Augusto Comte un vigoroso apoyo con su dogmatismo científico, se añadió de modo natural el del

hombre nuevo. Los modernos, escribe G. Küenzlen, tenían su propia religión secular en la que el hombre nuevo era «una meta central que entrelazaba las distintas corrientes y movimientos» de esa historia.[79]

Este hombre nuevo, lejanamente emparentado con el «buen salvaje» de la Ilustración, es una inversión del hombre nuevo — sobre-natural— paulino, que es el hombre universal al mismo tiempo que el hombre interior. «Despojaos del hombre viejo con todas sus obras y vestíos del nuevo, que sin cesar se renueva para lograr el perfecto conocimiento según la imagen de su Creador», escribió San Pablo a los colosenses (3, 9-10). «Nosotros proyectamos hacer del hombre lo que queramos que sea», decía el revolucionario Saint Just mientras Lapelletier, otro jacobino, incitaba a «formar una raza renovada».

Eran ideas sin duda minoritarias, que, en un clima favorable, la revolución hizo corrientes. Y el Estado surgido de la revolución francesa se propuso hacer por lo pronto un hombre completamente laico en el sentido de opuesto a lo religioso, impulsor y actor principal del pensamiento utópico europeo configurador y promotor de las ideologías. Pues la utopía no es lo mismo que el mito; es como el reverso del mito: el mito se refiere al pasado, a los orígenes, mediante los que explica —o asegura— el presente; la utopía, en realidad ucronía, al futuro. De ahí, seguramente, otra causa de la decadencia de los mitos antiguos, sustituidos por el pensamiento utópico constructivista *ad kalendas*

grecas. También, por cierto, el extraño culto moderno a la juventud, «árbitro y modelo de la felicidad presente» (H. Raley). Ella simboliza el futuro —la posibilidad de novedades—, la humanidad que puede realizar las utopías. Si bien, en tanto juventud no es más que heredera del pasado, en contraste con la vejez, que vive de recuerdos, que mitifica el pasado.

4.– Los antiguos creían, conforme a su visión inmanentista —cíclica— del tiempo, según la cual tiempo y eternidad son lo mismo, que la época primigenia —quizá como eco del Paraíso original— había sido una Edad de Oro —en las diferentes culturas se la nombra y explica de diversas maneras— que iba degenerando hasta la extinción del ciclo. Por eso vivían mirando al pasado, siendo su ideal la sabiduría, no la ciencia, que explora las posibilidades futuras. Según Hesíodo, contemporáneo de Homero, a la Edad de Oro originaria sucedió la Edad de Plata, a esta la Edad de Bronce en la que se empieza a perder el rastro de la pureza originaria al estar todo mezclado, y la última, la presente, es una Edad de Hierro, una época conflictiva en la que impera el egoísmo. Platón atribuyó a cada Edad sus correspondientes tipos de hombre. En otras culturas, por ejemplo en la india, se encuentran concepciones parecidas.

La visión cristiana de la historia, más que una Edad de Oro, puesto que no desaparecen el pecado original y sus efectos, habla de la plenitud de los tiempos en el futuro, al

final, al final del futuro[80] tras el triunfo del Anticristo y la venida de Cristo. Lo que desmitifica tanto la Edad de Oro como la concepción cíclica del tiempo. Mas, como dijo despreocupadamente hacia 1798, con aparente sentido común, el anarquista William Godwin, hombre de gran elocuencia retórica, al hablar del progreso, «puesto que las mejoras han sido incesantes durante tanto tiempo, es imposible que no continúen».

La dirección lineal de la historia como historia de la salvación, deudora de la teología de la historia de San Agustín, admitía empero altibajos debidos a la condición pecaminosa y finita de la humanidad. Pero, en vista del evidente progreso material, bajo el imperio del modo de pensamiento mecanicista se trasformó en la visión de una marcha rígida hacia un futuro terrenal de felicidad universal. Y justamente al descristianizarse la conciencia europea o distanciarse de la religión o al secularizarse el lugar teológico de plenitud de los tiempos, se invirtió el lugar de la Edad de Oro, que, alimentada por la idea cristiana de la esperanza, también secularizada, horizontalizada, o traspuesta, se imagina ahora situada en un utópico futuro como secularización o mundanización de la idea religiosa de un más allá.

A ello contribuyó la confluencia del legalismo calvinista y la herencia estoica, con el igualitarismo contractualista que ha derivado finalmente en «la adoración de la igualdad hasta la servidumbre» (Tocqueville), con las noticias

del supuesto «hombre natural» y de las concepciones orientales, sobre todo chinas, y con otras novedades; amalgamadas todas ellas por el pensamiento mecanicista centrado en la visión científica de la Naturaleza; y el optimismo de la nueva visión de la Edad de Oro y la percepción del progreso, dieron lugar al mencionado abandono de las ideas de Azar, Fortuna y Providencia. Esto fue decisivo para el porvenir del cristianismo. En contradicción con el mundo, advertía de la contingencia de lo humano, por lo que se vio en él con más razón un enemigo de la Humanidad y de la libertad.

5.– La Providencia, la ignorancia de cuyos designios dejaba a salvo la libertad y el azar, empezaron a pasar a un segundo plano a finales del siglo XVIII, que, contradictoriamente, postulando la libertad, se opuso decididamente a la idea de casualidad para designar aquello cuyo origen no se puede explicar causal o legalmente. Fue así como la visión de la Historia obediente a leyes tan rígidas como las de la Naturaleza hizo posible la mayor parte de las filosofías de la historia. «Lo que en el ámbito de la concepción pre-historista de la historia era producido por Fortuna, en la modernidad lo hace la ideología que, en la medida en que necesita continuamente de nuevas manipulaciones, se presenta como revestida de una legitimidad definitiva.»[81]

Esto fue decisivo para la visión de la Historia, que se iba a convertir en el gran truchimán, usurpando el lugar de Dios. Es oportuno recordar que, en contra de la tendencia

dominante, en cuyo seno las disputas se centraban en determinar cuál era el factor o elemento monocausal esencial de lo histórico, para W. von Humboldt los tres elementos constitutivos de la historia son la necesidad, la libertad humana y el azar. Y, asimismo, que también se alteró radicalmente la política orientándose hacia la política científica, pues tras esos elementos no es difícil reconocer los tres factores que concurren, según Maquiavelo, en la decisión política: la necesidad, la virtud —el valor— y la fortuna. El político italiano sugería la posibilidad de dominar la fortuna o azar; en el fondo, era lo que para él constituía la política. La idea de Providencia, o las de Fortuna y Azar, estas últimas no tan radicalmente, excluyen las explicaciones monocausales de lo histórico del acontecer humano que pretenden atribuirle un sentido a la historia y son incompatibles con el modo de pensamiento ideológico. Ese reduccionismo excluye todo lo cualitativo. La historia por sí sola, como descripción de hechos agrupados monocausalmente, no tiene sentido.[82] A la historia sólo se le puede atribuir sentido diferenciando, como sostenía Carl Schmitt, entre el hecho y el acontecimiento; es decir, interpretándola como obra de arte, o bien desde un punto de vista teológico. Lo que se llama historia no es más que reconstrucción del pasado des-realizado y por eso siempre está sujeta a nuevas interpretaciones, como advertía Goethe, aunque le molestaba la idea de azar.

De esa visión de lo histórico, en la que la idea de Progreso juega un papel principal, salieron, pues, las numerosas utopías, al final mitos políticos por sus efectos en el sentido de Sorel, y filosofías de la historia, en su mayoría de inspiración joaquinita, que, más o menos mezcladas con la gnosis, dieron lugar a las ideologías totales, para las que el futuro soñado no es asintótico como en la utopía pura, sino una posibilidad realizable, cuestión de voluntad. Ideologías y utopías, máxima expresión de lo que se ha llamado la «ilusión moderna». En último análisis, deben su fuerza a que lo que verdaderamente se secularizó con la concepción cristiana del tiempo o cambió la actitud ante el futuro fue la virtud teologal de la esperanza.[83] Esta virtud entraña la confianza en que el bien es más fuerte que el mal, por lo que trasciende la realidad temporal y al final siempre triunfa. La idea de desarrollo en boga, que politiza la economía y que el papa Pablo VI llegó a identificar con la paz, es una variante de la concepción mecanicista del progreso. No le faltaba razón a Ludwig Klages para ver en la ideología progresista moderna y en el utopismo revolucionario unas «sucursales» del mesianismo judeocristiano.

La idea de Progreso, entendida principalmente en sentido material, pero transferida más o menos inconscientemente al mundo moral, reforzada por el mecanicismo evolucionista darwinista que desacreditó injustificadamente el relato bíblico de la Creación, se declaró incompatible con el cristianismo. Se veía en él, como se indicó antes, un

obstáculo, en gran parte por su carácter crítico frente a lo mundano y, por tanto, frente al mismo progreso. El ideal del progreso en modo alguno es incompatible con el cristianismo. Pero animó y alimentó la irreligiosidad anticristiana de las ideologías más características del siglo XX, estimulando de paso la concentración de la atención en las cosas de este mundo y el advenimiento y la realización de lo que Kierkegaard llamaba el estadio estético en el que predomina lo instantáneo. La dificultad de realizar los ideales utópicos contribuyó a alimentar el pesimismo que abona el campo del nihilismo.

8. La razón

1.– «El reino de la razón, escribía Hans Freyer, comienza en medio del reino de Dios», siendo la racionalidad de la cultura europea el supuesto y la causa de su triunfo planetario. Para el pensamiento medieval, la razón era *judex*, ejercía una función judicativa: juzga lo que se entiende como natural relacionando medios y fines. Al reaparecer la contraposición entre el *logos* naturalista de las culturas antiguas que suele simbolizarse en el *logos* heracliteano, *logos* polémico, y el *logos* juánico, *logos* del amor, apareció una nueva concepción de la Razón muy distinta de la anterior, que expresa muy bien la distinción de Pascal entre *l'esprit du coeur* y *l'esprit de raison*. El *logos* juánico, a diferencia del naturalista, no es sólo razón —juez— sino también fe. En la Biblia, quien conoce y quien sabe, el órgano del juicio y el conocimiento, es el corazón. Así se entiende mejor la fa-

mosa definición de San Agustín de la ley natural como *lex aeterna in corde conscripta*, que se corresponde con la afirmación paulina de que la Escritura coincide con lo que «está inscrito en nuestros corazones, atestiguado por la conciencia» (*Rom.* 2,15). En realidad, la idea cristiana de Creación entraña la de la moralidad como parte de lo creado, que es todo bueno. No es que la verdad cristiana niegue la verdad de la pura razón, sino que la supera (es el supuesto de la expresión *philosophia est ancilla theologiae*) como verdad del corazón, por la que se acepta y se asiente amorosamente, si es el caso, a la verdad de aquella. «El corazón tiene sus razones que la razón no conoce.»«Es el corazón el que siente a Dios y no la razón. He ahí lo que es la fe. Dios es sensible al corazón, no a la razón», decía Pascal, [84] de cuyo Dios se ha dicho muchas veces, un tanto polémicamente, que es el Dios del cristianismo en contraste con el de los filósofos. Pascal era rival de Descartes, aunque el *cogito* cartesiano y su aceptación como creencia no deja de participar, a pesar de sus elementos de origen estoico, de esta concepción bíblica de la verdad como verdad del corazón, el órgano en el que se asientan la vida espiritual, el amor, el querer y el sentir. Verdad que no equivale, por cierto, a la verdad del sentimiento.

Sin embargo, hay sin duda mucho de cierto en la afirmación de que la filosofía moderna, que hizo de Dios la sustancia infinita —el Dios de los filósofos— con todas las consecuencias implícitas posibles, es filosofía cristiana en tan-

to depende de la teología. En ella es muy importante la fe filosófica, trasunto de la religiosa, si bien la primera, decía Jaspers, «está en la tradición por autoconvicción».[85]

2.– El *logos* juánico, a diferencia del heracliteano, un *logos* violento como lamentaba Heidegger, desmitifica todo, porque sólo Dios es divino, santo, y lo no-sagrado ni es algo abandonado por Dios ni opuesto a Dios; de ahí, por ejemplo, la diferencia teológica entre el culto de latría a Dios, de hiperdulía a la Virgen y de dulía a los ángeles y los santos y la condena radical de la idolatría, supersticiones, etc. Santo y sagrado, explicaba Pieper, no designan ni la perfección infinita de Dios ni tampoco la dimensión moral de un hombre: «expresan más bien que determinadas cosas, espacios, tiempos, acciones, empíricamente constatables, poseen la peculiar propiedad de estar ordenadas a una esfera divina de un modo normal», y en este mismo sentido se puede hablar de los hombres.[86]

Así pues, aparte del mandato bíblico «creced y multiplicaos y aherrojad la tierra», la Naturaleza está al servicio del hombre, *imago Dei*, dice el *Génesis*.[87] Es en este sentido sobrenatural, a falta de otro término, como no sea la palabra persona, para expresar que el hombre transciende la naturaleza y la historia: es cualitativamente distinto de la naturaleza por ser persona, un ser autónomo en analogía con las personas trinitarias, con *fines* distintos de los de la mera naturaleza, y por estar sobre la historia, porque por su destino pertenece a otro mundo. De ello se sigue una in-

finita teoría de consecuencias en orden a la configuración de la civilización europea, desde el espíritu crítico a la intensa acción sobre la Naturaleza y en la Historia.

El espíritu crítico aparece con el cristianismo como la posibilidad de una crítica no meramente retórica o de las apariencias, sino total y radical en tanto va directamente a lo esencial, a lo real. Las *disputationes* medievales eran mucho más radicales, incluso en su forma, que los diálogos de los griegos. Estos últimos empezaron a dudar de los mitos o a criticarlos; mas, espiritualmente no estaban alejados del mundo mítico — sus ciudades o *poleis* eran sociedades arcaicas—, mientras el pensamiento europeo está siempre predispuesto frente al mito, aunque este renazca continuamente; hasta el pensamiento científico da origen a mitos, los abundantes mitos y prejuicios cientificistas de los que nace y vive la mayor parte de la superstición contemporánea: «La fe reprimida degenera en superstición.»[88]

Respecto a la acción sobre la Naturaleza, el reino de la necesidad, de lo necesario, el cristianismo facilitó la quiebra del respeto, la reverencia y el temor irracional a la misma y a las fuerzas naturales conforme fue penetrando los espíritus, configurando la libre actitud racional frente a ella que hizo posible la ciencia y la técnica, tan diferentes por sus efectos, sobre todo comparativamente esta última, de las antiguas.

9. El laicismo

1.– La Iglesia, no sólo la católica, intenta recuperar el laicismo sin conseguirlo, en su prístino sentido. Puede ser que, en parte, porque el recurrir a los laicos ante la falta de vocaciones religiosas minimiza los motivos. Lo del laicismo tiene más fuste y afecta directamente a la tarea evangelizadora. Por diversas influencias, principalmente la de la política en tanto monopolio del Estado con la ayuda del principio protestante de la justificación por la fe, que desvalorizó la política al ser Dios tan omnipotente y lejano que el hombre no puede hacer nada en orden a la salvación o *lumen gloriae*, el laicismo se ha convertido, en la conciencia popular, no sólo en algo completamente autónomo, sino en la garantía de la máxima independencia posible frente a la religión, haciendo sinónimas la independencia y la libertad. Y el Estado neutral y agnóstico lo reivindica como algo propio, con su propia lógica y con su propia moral. Pero este es, justamente, el problema: el campo del laicismo es el pueblo, la sociedad. El laicismo es el estado natural de la vida temporal en relación con la Iglesia, no el campo del Estado. El Estado es o debiera ser únicamente uno de los componentes del laicismo, una institución temporal, laica.

En efecto, el laicismo, que otras culturas importan hoy —o pretenden importar— como una gran innovación y signo de «modernización», es de origen directamente cristiano. Resulta incomprensible sin el cristianismo salvo como el espacio natural del nihilismo, pues *el cristianismo es la*

única religión que libera el espacio profano. Así, el eventual laicismo musulmán necesario, se dice, para democratizar los regímenes islámicos, cuya concepción de lo Político es islamocrática, y otras culturas, llegado el caso, siempre será muy distinto. Si llega, ya que es sumamente dudosa, casi impensable, la posibilidad de un laicismo islámico, si ha de seguir siendo musulmán. Lo del laicismo musulmán es una manía democrática, no racional: el laicismo es una posibilidad intrínseca y acaso exclusiva del cristianismo, que probablemente, según se ha notado anteriormente, se ha confundido con la secularización en el campo protestante.

Al pensamiento eclesiástico le resulta difícil entender que, así como en otros tiempos predominó su modo de pensamiento, hoy prevalece en cambio el modo de pensamiento estatal.[89] Es como si se dijese que la política y su modo o medida de pensamiento han sustituido como gran abarcador a la religión y al modo de pensamiento religioso, o la ideología, un modo de pensamiento racionalista, a la teología. Que es lo que sucede.

Las palabras laico, laicidad, laicismo, ligadas desde la revolución francesa a la estatalidad y al nacionalismo, al Estado-Nación, que ha creado su propio modo de pensamiento igual que en otro tiempo la Iglesia, han adquirido connotaciones alejadas de la significación original. Tanto que hoy en día existe en el mundo occidental, y especialmente en Europa, como ha notado Ratzinger, un conflicto entre cristianos y laicos. En el lenguaje ordinario de hoy, esas

palabras sugieren corrientemente actitudes no sólo anticlericales o antieclesiásticas, sino abiertamente anticristianas. Esto es debido a la inevitable contraposición dialéctica entre el Estado, que se ha apropiado la laicidad al proclamarse *superiorem non recognoscens* en el ámbito de lo laico, y la Iglesia. En último análisis, la causa principal del conflicto entre el laicismo y la religión no es el laicismo como tal, sino la naturaleza de la estatalidad.

2.– El laicismo es propio del pueblo, de la sociedad, no de la Iglesia, como reconoció esta misma al lanzar la revolución laica. Tras la Revolución Francesa, que debiera haberlo respetado como ámbito de la sociedad, se lo apropió el Estado. Se suele decir que con Maquiavelo, la política se emancipó de la religión. Siendo cierto, es empero una manera equívoca de plantear el problema por no tener en cuenta la naturaleza del cristianismo: lo que se emancipó fue la *potestas* de la *auctoritas.* Y en la realidad práctica, sin que obste que Marcel Gauchet defienda con razón que lo Político salió de lo religioso, por lo menos en el ámbito cristiano, la tendencia natural es a que la *potestas,* constituida en poder, someta, domine o incorpore lo religioso, por lo que el cristianismo tiene que estar reivindicando continuamente su independencia o autonomía frente a la política: la separación o distinción de lo religioso de lo político.

Por eso se ha dicho que, desde el punto de vista de las consecuencias, «resulta difícil imaginar que la libertad hu-

biera podido desempeñar el papel que llegó a tener en el pensamiento político europeo, si no se hubiese concebido que las instituciones éticas y religiosas eran independientes del Estado y de la coacción jurídica, y superiores a ello en importancia».[90]

Ahora bien, de la mano de la estatalidad, cuyo campo legítimo es el del laicismo, lo que no le da derecho a monopolizarlo usurpándoselo al pueblo o a la sociedad, buena parte de la opinión ha aceptado la idea de que el laicismo se opone a la religión. Y el Estado, erigiéndose en su campeón, le da una connotación secularista que destruye su sentido originario al empeñarse en expulsar del campo laico a la religión. El caso típico es el de Francia. Aquí, el rasgo definitorio de la Tercera República, sobrevenida a causa de la derrota infligida en 1870 por Prusia, fue el enfrentamiento con la Iglesia católica; curiosamente como un remedo del *Kulturkampf* bismarckiano, que era un problema de Estado, pero en el que jugaba un papel fundamental la diferencia entre catolicismo y protestantismo. Con el nacionalismo al trasfondo, en la Tercera República se interpretó el laicismo como inherente a la neutralidad estatal a fin de aislar y someter a la religión, curiosamente en nombre de la libertad de enseñanza para imponer en la sociedad la religión nacionalista. Se trataba de quitarle a la Iglesia el *ius docendi,* el derecho a enseñar que venía ejerciendo desde siempre, para sustituir la educación católica por la nacionalista. El resultado es que el laicismo se ha converti-

do allí en un dogma político gracias al cual ha tenido mucho éxito la descristianización de Francia.[91]

A la verdad, el laicismo, del griego *laos* y el latín *lego* en contraposición a sacerdote, de *sacer,* sagrado, está contenido ya en el reiterado *dictum* evangélico «dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios»: el objeto propio y directo de la sociedad temporal es el bien temporal, no el reino de Cristo. Y el Apocalipsis desacraliza la política al condenar el culto a los reyes. Orígenes (siglo III) afirmaba consecuentemente en el escrito *Contra Celso,* que para el cristiano la Iglesia ocupa el lugar de la patria: en lugar de los limitados ordenamientos nacionales, había entrado en vigor la Ley una de Dios, vigente para todo el ecumene merced a Cristo. En realidad, lo que Orígenes combate es sólo la subordinación de lo santo a lo político y lo nacional.[92] En el siglo V, el papa Gelasio I recordó al emperador bizantino —controversia de las dos espadas, metáfora derivada de San Lucas (*«ecce duo gladii hic»,* 22, 38)—[93] la distinción entre lo espiritual y lo temporal, entre lo sagrado y lo profano, entre los dos poderes, y que la custodia de lo sagrado corresponde a la Iglesia, reclamando para ella la *auctoritas*, la interpretación de la moralidad en cuanto depositaria de la verdad. Ambos poderes están unidos únicamente en Dios. Lo que implica, por una parte, la sumisión del poder a la moral y al Derecho y, por otra, su limitación a *potestas,* al tener que aceptar en su mismo espacio a la Iglesia. La superioridad de la Iglesia es religiosa, no jurídi-

ca, afirmó Santo Tomás. Si se suscita un conflicto por esta cuestión será un conflicto religioso, no estrictamente jurídico ni político, porque en el caso del cristianismo no tiene por qué haberlo, si bien en la realidad concreta las cosas tienden a mezclarse.

3.– Históricamente, cuando el papa Gregorio VII inició en 1075, con un famoso *dictatus papae* (decreto papal), la «revolución legal», se suscitó un gran conflicto, la interminable contienda de las investiduras entre el Papado y el Imperio. Este último reclamaba derechos sobre la administración de los bienes espirituales (sustancialmente el nombramiento de cargos eclesiásticos), fundamentándolos teológicamente. En la polémica, que ocupó gran parte de la Edad Media, se fueron mezclando infinidad de cuestiones. Concluyó con la decadencia de ambas instituciones universales y el auge del particularismo estatal, que fue su beneficiario, como titular y adalid del laicismo.

En fin, el espíritu científico se configuró en el seno del laicismo eclesiástico, pues los cambios en las actitudes no fueron producidos por nuevas observaciones, sino por los nuevos puntos de vista. Culminación de tendencias de mil años existentes en la sociedad y en las discusiones escolásticas, el Renacimiento procede de ese laicismo, no siendo accidental que lo estimulasen los papas. En el éxito de la Reforma protestante influyó la oposición al Renacimiento por ese carácter laico. La Reforma pretendía volver a los orígenes reales o imaginados de la religión cristiana, a una

suerte de agustinismo político radical. La paradoja consistió en que el laicismo se transmutase, principalmente en el bando protestante, en la causa o una de las causas principales de la secularización en tanto las Iglesias protestantes estaban unidas al poder temporal.

El presupuesto que da sentido al laicismo occidental es por tanto lo sacro o religioso, pues lo sacro —o santo— y lo profano no son opuestos entre sí. En el seno de la civilización cristiana, lo laico es el contrapunto dialéctico de lo sagrado como su complemento profano, en tanto equivalentes a la forma de vida de los dos mundos, el de la fe y el natural, el del allende y el del aquende: ambos configuran la agustiniana *Civitas Dei in terram*, que está en el trasfondo del laicismo.

El problema surge cuando el Estado, no pudiendo usurpar lo sagrado, monopoliza el laicismo, e impregnándolo de su *ratio* y su neutralidad, lo utiliza mediante la soberanía para afirmar su particularismo frente al universalismo eclesiástico reivindicando una *auctoritas* de origen enteramente secular —la autoridad de la sociedad transformada en Nación—, a fin de unirla al poder y resolver así el problema de la falta de legitimidad del Estado neutral y agnóstico. Pues el Estado sin la Iglesia no tiene más legitimidad que la que le da el hecho del poder. La legitimidad democrática no es más que esto: la autoridad supuestamente popular y racional legitima al poder. Es una pseudolegitimidad, como ocurría, por ejemplo, en las *Signorie* italianas

del Renacimiento, en las que se percibe muy bien la naturaleza de la estatalidad. Actualmente, todo indica que la estatista democracia europea tiende a suplir su falta de legitimidad exacerbando el laicismo radical.

10. La Iglesia

1.– Es obvio que la identidad cristiana[94] y el cristianismo como religión se configuran en torno a la Iglesia. Desde un punto de vista secular, es absolutamente cierto que no ya Europa sino Occidente «debe su unidad a la acción de la Iglesia en el ámbito espiritual».[95] La Iglesia ha ordenado a Europa. Sin embargo, tal como están las cosas, el discípulo polaco de Juan Pablo II Stanislav Grygiel no se recata en hablar de la posibilidad de la eventual muerte de la Iglesia. De hecho, no faltan quienes postulan —dentro de la propia Iglesia, la llamada cultura de la disidencia— la mencionada religión sin Iglesia, un movimiento *in crescendo*, aparentemente laical, no directamente relacionado con la invisibilidad de la religión de que habla Luckmann pero tampoco alejado de ella, que suele ir vinculado a la idea del Reino de Dios en la Tierra.

Ahora bien, la Iglesia es tan consustancial al cristianismo desde el punto de vista de la fe e históricamente, que resultaría muy difícil, seguramente imposible, entender un cristianismo sin Iglesia. Semejante cristianismo sería otra cosa, porque, aparte de otras razones, en primer lugar, la Iglesia es sacramento del Reino de Dios, que es teológicamente más amplio que la Iglesia; en segundo lugar,

porque el culto es la forma de la fe y el culto es cosa de la Iglesia. La Iglesia, decía Rahner, «es un trozo del cristianismo como el suceso mismo de la salvación». Es una sociedad santa, no por cierto sagrada, universal; según Á. d'Ors, la única unidad universal positivamente querida por Dios. [96] Lo que importa aquí es que sin la Iglesia, cuyas huellas materiales y espirituales se ven por todas partes, no sólo resulta ininteligible la civilización europea, sino que sería otra civilización. Es como si se prescindiese del Estado para entender la modernidad.

Por lo pronto, vista secularmente, la Iglesia, una potencia «interior», ha sido, y aún es a pesar de la rivalidad del Estado, una potencia «exterior», una gran institución pedagógica, que no sólo instruye sino, sobre todo, educa. «Id, pues, enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado» (Mt. 28,18). Por su origen y estructura pertenece a la mediación de la salvación, por lo que tiene que reivindicar continuamente frente al poder político, como una obligación inherente a su misión, la libertad de educar en la fe en el sentido más preciso y extenso a la vez de la expresión. Históricamente ha sido la educadora de Europa, tanto por su papel como vehículo transmisor de la cultura antigua como por la difusión del espíritu del cristianismo, que infundió en las dos culturas antiguas trasmitidas por ella y en las paganas autóctonas cristianizándolas, así como en las creencias

culturales propiamente europeas desde que Europa alcanzó la mayoría de edad en el Renacimiento. La Iglesia es el mayor instrumento civilizador de Europa aunque el Estado le dispute ese papel. La Iglesia y el

Estado se oponen como la vida interior y la vida exterior, lo que no significa que la religión sea una cosa íntima.

Es ocioso mencionar que la Iglesia fue la gran creadora e impulsora de la cultura y de su difusión a través de los monasterios, las Universidades y múltiples instituciones inspiradas por ella. En el caso de la Iglesia romana, pensaba Ranke que el abismo religioso entre Roma y Bizancio tuvo la consecuencia de que, separada aquella del poder político, fuese Europa occidental mucho más dinámica, debido a sus continuas fricciones con el poder temporal. Por eso cabe decir que la Iglesia católica puso en marcha la historia europea, impregnando, por efecto del universalismo eclesiástico cristiano, su aspiración a ser historia universal.[97]

El odio a la Iglesia, de naturaleza muy distinta al anticlericalismo laico, que puede estar plenamente justificado, y a las rivalidades confesionales, se confunde con el odio a toda la cultura europea, que subyace en el ansia de «transformar la realidad».

2.– Aunque la palabra Iglesia es el término griego *ekklesía,* que significa reunión o asamblea, la Iglesia es en sí misma sumamente peculiar: en ninguna otra civilización es posible encontrar algo equivalente. Ni siquiera en el is-

lam puede comparársele la *idjmá*, de características completamente distintas. La misma concepción de la Iglesia como persona jurídica, un revestimiento exterior, constituye un logro de la canonística.

Su sustancia deriva de haber sido fundada directamente por Cristo, Hijo de Dios, con el que es uno: *«Tu es Petrus et supra hanc petram ecclesiam meam aedificabo».* «No me habéis elegido vosotros a mí, sino que yo os he elegido a *vosotros»...* En ninguna parte ha ocurrido algo semejante, siendo indiferente a efectos prácticos que se crea o no en su origen divino, se adopte una postura agnóstica, se proclame el ateísmo o se sea indiferente: lo decisivo es que la Iglesia como tal vive y se guía por esa creencia histórica y la fe religiosa de la que se desprende que «es un misterio, lo que equivale a decir que es también un sacramento».[98] La Iglesia es así la comunión o comunidad espiritual de los cristianos en torno a la persona de su Fundador: es un cuerpo místico. «Pues, a la manera que en un solo cuerpo tenemos muchos miembros y todos los miembros no tienen la misma función, así nosotros, siendo muchos, somos un solo cuerpo en Cristo, pero cada miembro está al servicio de los otros miembros.»[99]

Del concepto de cuerpo místico derivan los de cuerpo político, nación política y opinión pública. El cuerpo místico es una suerte de individuo ontológico que se convierte en individuo social. Y aunque es más bien administración de los bienes espirituales que institución, si se quiere ha-

blar de ella como institución, en sí misma es ante todo institución de caridad, de amor, no de poder ni siquiera de justicia, aunque no sea indiferente a esta última, justo porque, de acuerdo con su fin, no puede ser neutral. La neutralidad eclesiástica, inspirada por la caridad, la esperanza y la realidad de la vida interior, es distinta de la estatal, aunque la solidaridad real o imaginaria de la estatalidad se inspira en aquella: consiste en la capacidad de acoger todo —salvo, naturalmente, el pecado pero sin excluir al pecador—, por muy diverso o particular que sea, bajo la *ratio ecclesiae,* sin mengua del espíritu crítico de la Iglesia. Esta capacidad para acoger y unificar los «contrastes» en el sentido de la filosofía de Guardini,[100] puede dar con frecuencia la apariencia de ambigüedad, en la que, por cierto, se ampara a veces, por comodidad, el clericalismo.

En tanto comunidad —la comunidad de los creyentes en Cristo— es universal, católica, trasciende al tiempo y al espacio. Es la única comunidad existente plenamente universal al no ser espacial ni temporal, paradigma de toda comunidad. «Por muy enraizada que esté en la historia, decía H. de Lubac,[101] la Iglesia no es esclava de ninguna época, ni de cosa alguna cuya esencia es temporal.» Al ser comunidad espiritual, no necesita un territorio (como lo necesita el islam, *dar al islam),* no hace acepción de espacios, etnias, clases, culturas y civilizaciones o cualesquiera diferenciaciones mundanales. Esto constituye una fuente de conflicto permanente con los poderes temporales, que

suelen ser nacionalistas, al menos en el sentido de particularistas, pues la verdad que custodia la Iglesia, la verdad del orden, es una verdad intemporal con la que juzga los tiempos. Advertía el gran economista W. Röpke que «las convicciones religiosas son totalmente inadecuadas para constituir un contrapeso frente al Estado [cabría decir que frente a cualquier forma de lo Político] cuando no se trata de una religión universal e independiente del mismo.»[102] Es el caso del cristianismo con su universalismo.

La Iglesia, en tanto Iglesia peregrinante, es temporal, pues su existencia está limitada por el seguro fin del mundo anunciado; pero teológicamente sólo en cierto modo; en realidad, únicamente como administración o institución inserta en el mundo, no como Iglesia triunfante o Iglesia celeste tras la *apocatástasis*. Por todo ello, al ser comunidad y sólo accesoriamente institución, no es monolítica en el sentido de unilateral, sino una *complexio oppositorum* como no puede serlo ninguna otra institución. Se caracteriza, igual que el cristianismo, por su «amplitud», concepto al que daba Chesterton la mayor relevancia, tan efectiva desde el Renacimiento, una nota de su universalismo.

3.– Esto influye sin duda en que la cultura europea sea una cultura cualitativa, multiforme, flexible, dinámica, abierta. Pues el Estado no posee una amplitud *cualitativa* semejante a pesar de ser la neutralidad una de sus notas definitorias, y precisamente por ello, al ser algo exterior,

aunque haya sido construido bajo la Iglesia y a imitación de la Iglesia: partiendo del *régimen* tutelado y, sobre todo, inspirado por la Iglesia en el fondo de la Edad Media, se pasó luego poco a poco al *gobierno* y de ahí a la *estatalidad,* [103] se podría decir que construida por eclesiásticos. La influencia eclesiástica hizo que se mantuviera durante largo tiempo la tradición medieval de la limitación de los poderes, pues entonces no había separación de poderes, aunque los más grandes teóricos de la estatalidad, Maquiavelo con su Principado Nuevo, Bodino con sus doctrinas de la soberanía, el mínimo religioso y la neutralidad, y Hobbes con su teoría del Estado y su renovación de la teoría política, hayan sido laicos.

En el Estado Total, la última forma del Estado, una forma política panteísta como la *polis* griega, la tecnicidad como medio de dominio prevalece sobre la misma economía —la naturaleza de la *ratio status* es económica— con el objetivo de conseguir la seguridad total en este mundo, hasta el punto de que se ha ido reduciendo en lo esencial a Estado Fiscal: *cuius regio eius oeconomia*. El Estado Total es la última gran transformación del Estado, que justifica la definición de Federico Bastiat de que el Estado es una «gran ficción a través de la cual todo el mundo se esfuerza en vivir a expensas de todo el mundo». Estado Minotauro al final, irradia la irreligiosidad de la técnica, aparentemente neutral; combinada la técnica en equilibrio inestable con la democracia, una criptocracia oligárquica, como religión

civil, aspira, a imitación de la Iglesia, a dar seguridad exterior en este mundo, reuniendo todos los poderes sin ninguna limitación, con todas sus consecuencias.

Pero «nadie tiene seguridad fuera de la fe», decía Pascal (*Pensées*, 131). La seguridad depende de la libertad y de la protección contra la arbitrariedad (W. Röpke). Tocqueville consideraba la religión como la barrera más eficaz contra el totalitarismo democrático. Pero el Estado intenta desde hace tiempo dar esa seguridad sin la fe y la libertad queda en él abolida: la libertad queda suplantada por la permisividad y se transforma en conformismo. No es sólo eso.

4.– Paradójicamente, la Iglesia es la institución más política posible. La cratológica política moderna se relaciona íntimamente con el poder. Y el poder siempre aspira a ser autoridad, constituyendo una exigencia para ello la representación (el problema de la legitimidad). Ahora bien, al ser la Iglesia una comunidad fundada en la *caritas*, la Iglesia como tal no tiene poder ni *potestas.* Ésta la tiene el Papado, otra institución única, en tanto forma política, como institución de gobierno, tan decisiva políticamente, como se vio sobre todo en la Edad Media. Regida por el derecho canónico, que sólo ha existido en Europa y se expansiona ahora con el ecumenismo, sólo le concierne como institución *en* este mundo la potestad e influencia que puede tener cualquier institución dentro de su ámbito y para relacionarse con otras instituciones; aunque, apoyado cierta-

mente en la autoridad de la Iglesia, puede abusar de la *potestas* utilizándola como poder.

Lo propio de la Iglesia es la autoridad, la autoridad de la palabra: utiliza la espada de la palabra, complemento de la espada de la oración. Pero la autoridad la recibe directamente de Dios, por lo que la representación en la Iglesia es de arriba abajo, auténtica representación; pues la representación de abajo hacia arriba acaba perdiendo su cualidad originaria al tener al final el de arriba, el representante, poder sobre el representado. El mismo Estado se asentó durante bastante tiempo sobre esa premisa: el derecho divino de los reyes —representación de arriba hacia abajo—, dio lugar a una forma política muy singular en la historia de las formas políticas, la Monarquía Absoluta, el Estado Monárquico Absoluto. «'Dios pone al Rey, pero el rey pone la ley' —es la fórmula del absolutismo», decía Álvaro d'Ors. [104]

Era una forma política necesitada por razones obvias de la sanción de la Iglesia, bien según la fórmula anglicana o la de otras confesiones parecidas en los países protestantes y en la ortodoxia, o la de la unión del Trono y el Altar en los católicos. Cuando el racionalismo político elevó a autoridad suprema la razón divinizándola en la revolución francesa, la razón de estado del Estado-Nación, de la sociedad, del pueblo como soberano, aspiró a arrogarse plenamente la autoridad, siendo esta una de las causas de su

conflicto permanente con la Iglesia, a la que quisiera y necesita absorber.

La politicidad de la Iglesia unida a su universalismo es lo que hace de ella una *complexio oppositorum*, pues la obliga a estar presente en todos los aspectos de la historia europea y, ligada al ecumenismo en tanto católica, se lo exige en todos los de la historia universal, dando lugar inevitablemente a la dialéctica de los dos poderes o entre la autoridad y la potestad.

5.– Esta dialéctica tiene otra dimensión: corresponde al hecho de que en Dios se identifican la autoridad y el poder —el poder o autoridad de la palabra—, pero en el mundo se diversifican, distinguiéndose el poder de la autoridad. La tensión entre ambos, entre la autoridad espiritual y el poder temporal, se debe a que el universalismo eclesiástico es causa inevitable de división en el cuerpo social, suscitando el problema de las dos lealtades; que también sería mejor decir entre la fidelidad (de fe) a la Iglesia y la lealtad (de ley) al poder temporal, en esta caso al Estado. Para Augusto Comte, esta tensión era capital. La doctrina de la voluntad general del calvinista Rousseau es la idea directriz del *Contrato social*. Suministró la fórmula para resolver la relación, anulándola, en el

Estado Nación. Este es el meollo de la doctrina revolucionaria de la soberanía del pueblo: se supone que la autoridad y el poder vienen de abajo hacia arriba.

La oposición entre la Iglesia y el Estado es en realidad la oposición entre la autoridad y la potestad por la posesión y titularidad de la *auctoritas*. A ella se debe la afirmación mencionada de que la historia de Europa es historia de la razón y de la libertad según Hegel, o una hazaña de la libertad, como decía el hegeliano Croce. Sin la Iglesia, no sólo no se entiende la historia europea en su integridad sino el que esta fuese, efectivamente, historia de la libertad y que la civilización europea haya sido hasta ahora la única civilización que cabe llamar liberal. La Iglesia, ha sido por sí misma y con su crítica permanente de las realidades temporales a causa del pecado, un *Triebfeder*, un resorte principal de la libertad y la dinamicidad europeas.

Paradójicamente, una de la causas indirectas de las disputas en torno a la autoridad, consiste en que el Estado heredó de la Iglesia la idea de *misión*. En toda religión, decía Dawson, la finalidad de una cultura está determinada por la misión y la inspiración de sus profetas y por la experiencia espiritual de sus místicos.[105] La misión de la Iglesia, acorde con su universalismo, y por la que reclama un espacio público, consiste en propagar el Evangelio en orden a la salvación eterna: «Id por todo el mundo y proclamad la noticia [el Evangelio] a toda la creatura» (Mc. 16,15). El Estado, aunque particularista, se impuso en tanto poder temporal la misión de salvar a todos en este mundo. Tomás Hobbes, cuya filosofía del Estado es muy claramente teología política secularizada, lo expresó muy bien al defi-

nir su finalidad utilizando una frase de Cicerón: *salus populi suprema lex esto*. Tal es el *motus* que explica —aunque no la justifica— la evolución expansiva del Estado y su intervención e intromisión cada vez mayores en la sociedad hasta llegar al actual Estado Minotauro de Bienestar. La idea subyacente es la del Estado como un *deus artificialis* capaz de crear (no de defender) la paz. El gobierno como poder político, y el Estado Leviatán, defendían la paz ejerciendo la justicia conforme al *êthos* influido por la religión. El Estado Leviatán creaba la paz con su poder imponiendo su justicia sin inmiscuirse en el *êthos* de la sociedad que legitimaba su *potestas*. El Estado Minotauro pretende crear una situación de paz inalterable configurando directamente el *êthos*. De ahí el auge de la ideología pacifista.

11. La justicia

1.– El cristianismo afectó radicalmente al sentido de la Justicia. La *diké* de los griegos era inmanente, una ley cósmica, la ley interna de la naturaleza que ordena a esta última equilibrando todas las cosas, como en la famosa frase del presocrático Anaximandro. Con el cristianismo, en tanto el orden es creado por Dios, se trata de una justicia trascendente, que rige directamente como virtud al hombre interior orientando sus preferencias y decisiones, e indirectamente al hombre exterior ordenando y dirigiendo sus actos. Es la idea de justicia del ordenalismo, que tuvo su expresión máxima en la Edad Media. Si no se tiene en cuenta esta época, aquélla resulta ininteligible. Trátase de

una visión del orden cuyas reglas o leyes, en lo que concierne al hombre, son las del Derecho Natural; reglas universales en el tiempo y en el espacio relativas a la rectitud de la conducta humana; con la sustancial diferencia de que el cristiano, en contraste con el griego y el romano, entiende la ley natural como una participación en la ley eterna explicada por San Agustín como *ratio vel voluntas Dei*. No se trata, pues, de la ley eterna pura y supuestamente racional que rige los ciclos naturales y se confunde con la fatalidad o el destino entre los antiguos o del *Kismet* del islam: está íntimamente vinculada al Dios personal cristiano cuya esencia es amor.

De ahí, por una parte, el prestigio del Derecho como expresión del orden, lo que se ha llamado en relación con la Edad Media la *omnipotentia iuris,*[106] conforme al esquema jerárquico *ordo caritas - ordo iuris naturalis*. Como decía el *Espejo de Sajonia (Sachsenspiegel), Wer Recht miennet, miennet Gott*, quien sirve al derecho sirve a Dios. También, puesto que el orden creado es insondable, infinito, el carácter progresivo del Derecho acorde con la evolución (histórica) de la realidad y su percepción. Su fin consiste en restaurar la tranquilidad del orden externo cooperando al plan de la salvación. Y su razón de ser estriba en que, igual que el pecado es un desorden interno, del alma o la conciencia, la perturbación del orden social natural, cuyas reglas o leyes han sido establecidas por Dios, aunque no sea estrictamente pecaminosa, cae bajo la sanción legal de ese Derecho

Natural descubierto a través de las costumbres, que garantiza la justicia y la paz. El Derecho Natural se inscribe en la esfera de la *auctoritas* en contraste con el derecho positivo, que es un producto de la *potestas*.

3.– En efecto, la idea de una justicia trascendente consiste en la conservación del orden, de la armonía que nace del equilibrio justo, debido; pues sólo bajo ese orden natural puede haber auténtica paz, la paz del orden, la agustiniana *tranquillitas ordinis*. Lo esencial es que el orden, al no ser de origen humano sino divino, por creación, por un lado está garantizado, por otro, es siempre justo, constituyendo el ideal en ajustar la vida humana a las reglas de ese orden en el plano moral y en en legal.

El modo de reconocer el Derecho Natural cambió en la Edad Moderna con el Estado y la doctrina de la soberanía, a medida que la ley sustituyó a la costumbre como medio de conocimiento del Derecho. En realidad, la ley dejó de ser un medio de conocimiento del Derecho para convertirse en su fuente, afirma Vallet de Goytisolo. Pues, según la doctrina de la soberanía, el hacer la ley constituye su principal prerrogativa. Esto desvaloriza el carácter práctico racional de la ley al realzar su carácter de mandato. Actualmente, la legislación que produce la soberanía es cada vez más un conjunto de órdenes con la finalidad de dirigir la conducta o imponerla. Son las reglas técnicas burocráticas, administrativas, dirigistas y moralizantes del estatismo. La autonomía del Derecho —relativo a las cosas— y su

conexión con la Moral —relativa al hombre justo—, con los propósitos y la intencionalidad de la conducta, diría Hegel, desaparece con la legislación, que, siguiendo la tendencia mecanicista, persigue excluir el azar.

Entre el Derecho y la Legislación existe una diferencia sustancial: el Derecho es producto de la autoridad, del juez que dice lo que, según el *êthos* vigente, se siente (sentencia, *sentium dire,* declarar el sentido del derecho en el caso concreto) qué es derecho justo; la Legislación es un mandato del poder, ajustado o no a la eticidad. El Derecho pertenece al pueblo. La Legislación al Estado. El Derecho pertenece al ámbito de la *auctoritas*. La Legislación al de la *potestas*. El Derecho no es coactivo: es la regla que se busca en la naturaleza de las cosas para solucionar los conflictos. La Legislación es coactiva, preventiva del conflicto, cuya solución incluye. El Derecho busca ajustar lo recto a la justicia que transciende al Derecho. La Legislación se presenta directamente como realización de la justicia inmanente que produce el Estado.

4.– De ahí nace el problema de la legalidad y legitimidad de las leyes. Surge de la diferencia cualitativa entre el Derecho y la Legislación. La cuestión de Derecho sólo aparece si se suscita un conflicto, consistiendo el papel de las leyes en orientar a los jurisperitos. Éstos investigan lo que es recto según el consenso jurídico del grupo y, una vez determinado, proceden a fijar su aplicación justa, ajustada al caso concreto. Por eso, el Derecho es jurisprudencial, crea-

ción de los juristas. En contraste, la Legislación está siempre omnipresente: expresa directamente lo que, según el legislador, es justo, sin preocuparse de su rectitud; conforme a valores, es hoy la consigna. El ideal consiste en que la burocracia y los jueces exijan la estricta observancia de la norma, palabra esta última puesta en circulación en Alemania a comienzos del siglo XIX: la «norma» es un mandato, no una regla. La Legislación, causa y efecto del positivismo, es normativista; su finalidad consiste en orientar y dirigir la conducta.[107]

A esto se debe el carácter moralizante, según la concepción estatal de la moralidad, del derecho actual, que considera inmorales actividades como el contrabando o la evasión de impuestos que nada tienen que ver con la moralidad, salvo que se atribuya valor moral a la voluntad estatal. El Derecho se refiere a cosas, ordena las relaciones entre cosas; pertenece al orden relacional. La Legislación se refiere directamente a los hombres: organiza y dirige las relaciones entre los hombres y las de éstos con las cosas imponiéndoles deberes. Se refiere a situaciones. Si se quiere aplicar la palabra Derecho a la Legislación, es Derecho de situaciones. El Derecho no crea nada. La Legislación crea situaciones y conductas. Es la manifestación imperativa de la voluntad estatal. Augusto Comte rechazaba el Derecho como un obstáculo para reorganizar la sociedad haciendo de ella una sociedad moral de acuerdo con la ciencia. A tal fin, sustituyó el Derecho por la Sociología. El

objeto de la Sociología son los «valores» y el imperialismo sociológico ha sustituido por los valores los dogmas religiosos, las virtudes de la ética y la moral, la rectitud del Derecho, la certeza de la ciencia, la pedagogía —se educa en valores—, etc. En definitiva, los valores, de origen subjetivo, se anteponen a la realidad y la verdad.

La Legislación es la política positiva preconizada por Augusto Comte, que multiplica el caos de las sociedades regidas por valores. En toda sociedad libre hay pluralismo; este no es necesariamente incompatible con el *êthos*. En una sociedad en la que el criterio decisivo son los valores y todo acaba siendo un valor, si no se declara totalitaria y se imponen por la fuerza unos determinados valores, sobreviene el caos. Sin embargo, las Iglesias entran ingenuamente en ese caos presentando las creencias cristianas como valores, que, a la postre, son cuestión de gustos. De esa manera, la teología carece de sentido social, reduciéndose a un asunto interno de la Iglesia.

No obstante, a pesar del imperio del positivismo legal y sociológico, la ley aún conserva vagamente el carácter de lo que se llamaba su santidad: que el fin de la ley es siempre la justicia como algo que pertenece al menos a una esfera ideal.

5.– Una de las causas de la progresiva sustitución del Derecho por la Legislación consiste en que el Estado, al monopolizar el poder político y la política, igual que anteriormente la Iglesia monopolizaba la autoridad y la religión, conserva de esta última, con la idea de misión, la de realizar la caridad. «Dios es caridad» (Jn. 4, 8, 16) y el Estado Socialdemócrata que ocupa su lugar no va a ser menos. Por eso la Legislación atribuye a la ley el carácter de norma, que alude a su finalidad moralizante y piadosa.

Gracias a eso, se conserva en Europa la convicción de que el poder no se busca y posee para el mero goce, como en las otras culturas y civilizaciones, sino al servicio de la justicia. La consecuencia era una ética de servicio en lugar de la ética del dominio, por lo que se gobierna o se presume que se gobierna mediante el Derecho y con arreglo a leyes, lo que da prestigio al gobierno. Pero al ser el Estado un artificioso dios mortal creador de la justicia por razón de utilidad, la Legislación sustituyó al Derecho a medida que progresó la estatalidad y la idea-creencia en la misión y la caridad estatal operan justificando los caprichos y las arbitrariedades de los gobiernos. Sin embargo, aunque el Derecho se haya degradado en Legislación y el «Derecho» como instrumento de gobierno se haya hecho «bestial» —la expresión es de Jouvenel—, esa tradición de la justicia, debido a su arraigo, se conserva, al menos retóricamente, hasta en los peores momentos, en el mismo Estado Totali-

tario. Es lo que hace que la degradada vida parlamentaria tenga todavía algún sentido.

Europa debe al Derecho Natural la idea de que la ley y el derecho positivo tienen que ser rectos según la naturaleza de las cosas y justos por el modo, la medida de la aplicación de la ley en un sentido trascendente, teniendo en cuenta no sólo la conducta externa sino la rectitud de los propósitos, las intenciones y los fines.

La concepción trascendente de la justicia a la que alude el Derecho Natural ha constituido, por cierto, uno de los impulsos de las revoluciones. El marxismo es en el fondo una reivindicación, justificada científicamente según sus pretensiones o no, de derechos naturales, a lo que debió su fuerza.

12. La libertad

1.– Las concepciones griega y romana de la libertad no bastan para explicar y entender la idea europea de libertad como libertad de acción y el derecho a hacer lo que se puede y es debido hacer, si bien constituyen formalmente su origen.[108] En esas civilizaciones basadas en la esclavitud, la libertad se entendía ante todo como un concepto jurídico, dependiendo, pues, del derecho. Era libertad exterior, sometida a las instituciones. Con el cristianismo sucede al revés: la libertad late en el corazón de los individuos como virtud y como ideal; es una propiedad ontológica del ser humano y las instituciones y la declaración de lo

que es derecho son la manera de protegerla. Para un cristiano, dice Julián Marías, una descripción elemental de su situación podría ser ésta: «sentirse bajo la mirada de Dios y en sus manos, pero en libertad».[109] La libertad cristiana está estrechamente unida en Europa a la individualidad. Es lo que hace del individuo una persona.

La libertad cristiana, en la que la interioridad —la conciencia moral— predomina sobre la exterioridad, tiene como norma, por una parte, la dependencia de la divinidad, por lo que no es una *libertas indifferentiae*, y, por otra, la del amor al prójimo en contraposición al *amor sui*; por eso no es mera independencia, ya que la condición transcendente del hombre conlleva responsabilidad, el tener que rendir cuentas, en primer lugar ante la propia conciencia. Y, además, por el *amor Dei*, la libertad cristiana adopta en la práctica una actitud de servicio cuya máxima expresión es la *caritas*, el *christliche Liebe*. De ahí que no sea solamente estática, libertad *de*, libertad de ser obligado o constreñido, libertad que es fundamental, sino, ante todo, libertad dinámica, libertad *para*, libertad para pre-tender, para tener pretensiones de las que se res-ponde (ponderación de la cosa), se es responsable. Lutero lo expresaba así: «El cristiano es un hombre libre, señor de todo y no sometido a nadie; el cristiano es un siervo, al servicio de todos y a todos sometido.»[110] Esta es una de las causas de la confianza europea en la individualidad, hasta el punto que la visión de la naturaleza culmina en el individuo. La intro-

ducción del colectivismo con la concepción política de la Nación como un todo hizo entrar en crisis la individualidad y la libertad. La individualidad se masificó y la libertad se concibió como libertad para la colectividad e independencia para el individuo; al final como libertad colectiva. Cuando Lenin le respondió a Fernando de los Ríos «¿libertad para qué?», quería decir que sólo cuenta la libertad del grupo.

El Nuevo Testamento concede un valor infinito al individuo, siendo este rasgo uno de los que mejor diferencian al cristianismo del judaísmo. Sólo el cristianismo subraya lo individual. La misma idea moderna de Sociedad es un artificio únicamente concebible a partir de supuestos cristianos; es una respuesta al desarrollo de la individualidad, tan característica del Renacimiento, época en la que eclosionó. Con lo que el burgués, decía Manuel Granell, «revélase hondamente cristiano, pese a la apariencia superficial en contrario».[111] Lo que en la Biblia concierne al individuo, presupone, en último término, escribía el teólogo protestante Oscar Cullmann, la historia entera de la salvación; esta historia, esta serie completa de acontecimientos tiende hacia el individuo: *tua res agitur*. La revelación del plan grandioso y divino de la salvación se dirige a cada uno personalmente y determina su vida. Así, pues, para comprender la «moral individual» del Nuevo Testamento, es necesario, proseguía O. Cullmann, abdicar de toda concepción moderna. La moral constituye también un *escán-*

dalo. «En este caso, el escándalo consiste en que nuestra vida personal está situada sobre la línea temporal en mitad de la cual aparece Cristo, línea que abarca a la vez el pasado, el presente y el porvenir.»[112]

En el pensamiento medieval, por ejemplo en Duns Escoto, Dios no quiere más la diversidad de las especies y con ellas la relativa igualdad de sus individuos que su diversidad. Lo individual se eleva así por encima de los géneros o especies como una forma superior de existencia. Durand de St. Pourçain consideraba pura y simplemente superflua la disputada cuestión del principio de individuación (la famosa *hecceitas*): para él, recordaba Heinz Heimsoeth, la naturaleza sólo produce individuos. En el caso del hombre, dotado de inteligencia y voluntad, se trata de la forma suprema entre todas las criaturas; a diferencia de los demás seres, sometidos a la ley de la necesidad de la naturaleza, escapa a esta ley por ser ontológica o naturalmente libre —lo que se llamaba la libertad natural que incluía la libertad interior— aún antes que el poder garantice su libertad, su capacidad de acción, mediante el Derecho. Por eso, *libertas* equivalía en la Edad Media a *natura* (la naturaleza *humana*) y a derecho.

2.– Los derechos son, pues, para el europeo, una garantía de la libertad, que es lo sustantivo. Es decir, la libertad de acción, la exigencia más primaria del ser humano, es lo importante y lo demás secundario. La razón estriba evidentemente en que el hombre, creado a imagen y semejan-

za de Dios, es una esencia abierta, un ser ontológicamente libre —de donde la doctrina del libre arbitrio—, siendo de Él de quien recibe por creación la libertad, no de la Naturaleza o del Poder, y ante Quien es responsable en cada momento de sus actos. La libertad europea es así, en un grado eminente, en cuanto libertad exterior, una libertad pragmática, para la acción, inseparable empero de la libertad de la conciencia —de la libertad interior, la voz de la transcendencia— en tanto mediante esta última el hombre reconoce en cualquier caso cuáles son sus obligaciones y deberes objetivos y se hace responsable de ellos. Nietzsche, recogiendo este espíritu, pensaba que la libertad consiste en «tener la voluntad de la responsabilidad personal».

La libertad de la conciencia, relacionada con la conciencia histórica, es un descubrimiento del cristianismo,[113] que procura como ninguna religión la liberación interna sin merma de la libertad externa; en realidad para acrecerla. De ahí el protestantismo, cuya peculiaridad o heterodoxia consiste en radicalizar ese aspecto. El descubrimiento de la libertad de la conciencia completó y perfeccionó la libertad de pensamiento descubierta por los griegos al darle un sentido muy preciso sobre el bien y el mal fundado en el amor. Y así, con esta libertad, apareció la idea de libertad interior, por la que se *es* incondicionadamente libre, prevaleciendo los propósitos y la intención —la responsabilidad— sobre los hechos, no por un estatus jurídico, que

concierne únicamente a la libertad externa, a la conducta exterior. Según ella, todos los hombres son iguales independientemente de su estatus de libertad exterior, puramente jurídica, que no es más que el *tener* libertad. Fue esta la causa principal que concurrió con otras secundarias a debilitar a la larga la esclavitud en la que descansaba la civilización antigua. Desaparecida prácticamente en el siglo XVI, se reintrodujo coincidiendo con el auge del Estado.

3.– Con la libertad cristiana, libertad interior, apareció la subjetividad, apenas vislumbrada formalmente por los antiguos, sobre todo Sócrates, y con ella la célebre e importante distinción agustiniana mencionada entre el hombre interior —*intravi in intima mea duce te* (entré en mi interior guiado por Tí —*Confesiones*, VII, 10, 16)— y el hombre exterior. Pues el individuo humano, considerado ahora como persona, síntesis superadora de esa concepción dual del hombre, es el sujeto de la relación directa con Dios, al que más bien que rezar, ora, habla con él, aunque lo más decisivo en la oración sea el silencio, la disposición para recibir algo que Dios diga, confirmando así su condición sobre-natural, humana: *inter animam et Deum, nulla natura interposita* (entre el alma y Dios no se interpone ninguna naturaleza), decía San Agustín. De ahí la distinción entre la libertad personal, vinculada a las de pensamiento y de conciencia —a la libertad religiosa—, la libertad civil o social, vinculada principalmente a la capacidad y el derecho de asociarse libremente —principalmente para formar una

familia y afirmarse mediante la propiedad—, y la libertad política como garantía de las otras dos formas o planos de la libertad. El *êthos* europeo se ha configurado así como *êthos* de la libertad.

La libertad de acción, que integra en Europa la libertad interior y la exterior, se valora por su carácter finalista, práctico, responsable, creador, de servicio al prójimo y, en definitiva, a la comunidad. Se ha dicho que la noción de lo práctico no existía en la mayoría de las otras culturas, sino que corresponde al carácter de la cultura europea —a su carácter fáustico decía Spengler—, pues el hombre no se detiene ante la Naturaleza sino que se enfrenta a ella. Seguramente no es una casualidad que el dinamismo moderno, anticipado como tantas otras cosas en los tiempos medievales, comenzara a desplegarse universalmente en el Renacimiento, época en que el individuo se afirma vigorosamente en el mundo coincidiendo con la maduración de la idea cristiana de libertad, tan unida al descubrimiento de la conciencia, pues la conciencia implica individualidad. Idea que, ligada a la concepción de la historia como *historia salutis,* atribuye un papel fundamental a la voluntad, e impulsada por la esperanza mira hacia el futuro, al que ve como un destino preñado de potencia y posibilidades, por lo que es, por decirlo así, maleable, adaptable el hombre que se siente capaz de dominarlo. Precisamente del concepto religioso finalista de destino eterno proviene

la idea moderna de la naturaleza como algo necesario e inexorable.

La renovación de la visión del mundo por el cristianismo hace que el modo de pensamiento europeo se desinterese de lo caduco buscando siempre lo mejor, impulsando lo que se llama unas veces la civilización y otras el progreso. Ser libre consiste en tener capacidad de iniciativa para tomar como propias las posibilidades que ofrece una realidad distinta a la del actor y, en principio, «distante, externa, extraña y ajena».[114] Este carácter pragmático de la cultura europea, sustentado en la creencia en que esta vida tiene un valor y realidad propios —«he venido para que tengan vida y para que la tengan en abundancia», dijo Jesús— en orden a la vida futura, se manifiesta en muchos aspectos, comenzando por las lenguas europeas que, en sí mismas y por la forma de escribirlas, son, comparativamente, instrumentos para la acción.

13. La igualdad

1.– La *igualdad,* lo mismo que la justicia, escribe Thomas Sowell, es una de las palabras «más fatídicas e indefinibles de nuestro tiempo. Sociedades enteras pueden ser y, lo han sido, puestas en peligro por la persecución apasionada de esta elusiva noción».[115]

En Europa, la idea de igualdad tiene su origen inmediato en la religión cristiana. Es una igualdad de origen religioso, no jurídico o político. Ante Dios, todos los hombres,

imagen suya, son iguales, sin distinción de castas, clases o cualesquiera adscripciones naturales o terrenales. De ahí también el carácter incondicionado de la libertad. Todos los hombres son libres por su condición de hijos de Dios y, recíprocamente, terrenalmente todos son iguales porque son libres. La libertad cristiana es eminentemente social por esa razón, fortalecida por el precepto de amar al prójimo como a uno mismo, pues el prójimo es un igual, otro ser libre, persona.

Nietzsche, enfrentado al masificador igualitarismo humanitarista tras el que se esconde *l'égalité de jouissances* —la igualdad en los goces— de los *sans-culottes* revolucionarios, decía de la igualdad que es «la dinamita cristiana». La idea se ha vulgarizado y Jean Cau afirmaba en 1977 en su *Discours de la décadence*, que, en Occidente, el cristianismo «se ha *descompuesto* lentamente en democratismo igualitario». Es cierto y es falso. Hay aquí una suerte de *quid pro quo*. Es cierto en lo que concierne al cristianismo humanitarista romántico, en el que el *amor Dei* pasa a un segundo plano. Se trata de que, por una parte, la igualdad religiosa conlleva ciertamente la igualdad de todos ante Dios; por otra, desde el punto de vista terrenal, sometido a la ley de la contingencia y de la finitud, entre los hombres, para el cristianismo lo primero es la libertad, al ser la libertad ontológica una propiedad inherente al ser humano. Y es esta cualidad ontológica la que hace a todos los hombres iguales por naturaleza, por creación. Pero precisamente por la

índole de la libertad —una consecuencia directa del pecado original según la fe cristiana—, se producen infinitas desigualdades que el cristianismo reconoce si son legítimas, debidas a los méritos de cada uno o incluso a la naturaleza, como en caso de deformaciones o enfermedades, incluida por cierto la homosexualidad, cuyo auge constituye uno de los indicadores del estado de la civilización europea. La Legislación la moraliza discriminándola «positivamente», igual que otras diferencias naturales. Esta Legislación constituye una prueba del artificialismo, empeñado en desconocer la realidad o esconderla y, con ella, la verdad.

De lo que entendía por emancipación el igualitarismo revolucionario —no la Ilustración— derivan muchos equívocos. Como esa exigencia de suprimir las desigualdades naturales ocultándolas. En realidad, lo que la Revolución entendía por libertad es la emancipación igualitarista y de ahí derivan esos equívocos, como el de eliminar las desigualdades naturales como si fuesen artificiales. Por supuesto, la caridad y la justicia exigen compensarlas según los casos, pero sin favorecer a unos discriminando a los demás.

2.– Justamente este reconocimiento por el cristianismo de la desigualdad por causas imputables a la naturaleza o al sujeto, constituye una de las razones de su descrédito —entre los mismos clérigos—, en una época dominada por el fanatismo de la igualdad desvinculada de su origen religio-

so, que se ha erigido en el principio de la democracia. Esta última únicamente significa, en la versión más corriente, un régimen político con gobierno representativo y Estado de Derecho, pero ha derivado en la creencia en que es una forma inédita, *nueva,* un invento[116] del progreso que da el poder a las masas incultas, lo que, mezclado con la demagogia, ha radicalizado el igualitarismo hasta el paroxismo. El Estado de Derecho, al menos hoy, es una trampa: esconde un soberano oculto de tendencia anarquista. Otra de las causas concurrentes es el cientificismo, descrito por Barzun como «la falacia de creer que hay que aplicar métodos científicos a todas las formas de experiencia y que, con el tiempo, ésto dará solución a todas las cuestiones».[117]

Lo cierto es que, para el cristianismo, no se trata de la igualdad biológica entre los miembros de una especie, aunque el ser humano es un animal social en el sentido de que todos los hombres son iguales por naturaleza, sino del reconocimiento de que todos los hombres son iguales por su condición de libres: la libertad es la condición de la moral, la condición natural del hombre por la que éste es un ser moral. El principio de la igualdad es el reconocimiento de esa condición de libre: todos son igualmente libres, lo que no equivale a todos tengan que ser socialmente —hoy social equivale prácticamente a económico— iguales. La clasificación social depende de las capacidades y los méritos.

Para el cristianismo, por lo pronto, la idea de la gracia como un don divino entraña la posibilidad de desigualdades. En palabras de Sloterdijk, «con sus prerrogativas a la hora de conceder y ostentar la gracia, Dios rechaza todas las expectativas de igualdad en sentido social a la vez que exige de los creyentes que se conformen, en su desigualdad, con que aparezca oscuramente una justicia superior». [118] Al ser sobre-natural, persona capaz de amar a Dios y al prójimo, es en este plano donde surgen diferencias en las capacidades y los méritos entre los hombres que no son debidas a la naturaleza o a la estructura social, la forma de la vida colectiva o la sociedad menos los hombres, como dice Marías. Se puede decir que así como de la libertad cristiana nace el hombre como un ser histórico con todas las variaciones y diversidades que implica la historicidad, lo que origina desigualdades, los hombres son, no obstante, iguales en cuanto hombres, porque sólo hay una naturaleza *humana* y porque todos son iguales ante Dios, aunque existan desigualdades naturales y sociales.

3.– Los estoicos admitían y propugnaban la igualdad humana; pero, en rigor, se referían a la libertad de pensamiento entre los sabios, libres o esclavos en una cosmópolis ideal, una suerte de *cosmos noetós* como el platónico; no pasaba, pues, de ser una igualdad intelectual, por decirlo así, ilusoria en la práctica; a fin de cuentas, la cultura antigua estratificaba legalmente a los hombres. Con el cristianismo, la igualdad —y las diferencias— dejó de depender

de la sabiduría y de la referencia a una ciudad ideal, siendo simplemente un efecto de esa condición sobre-natural de todo hombre como imagen de Dios, ratificada por la *kénosis*, anonadamiento, rebajamiento y donación de Dios en la Encarnación: una igualdad moral, fuente de las demás formas posibles de igualdad. La humillación de la Encarnación potenció la naturaleza humana al unirse a ella Dios mismo, a la vez que reveló la autonomía del mundo al descubrir el horizonte de la nueva concepción del hombre como ser libre abierto a todas las posibilidades; haciéndole un ser histórico, sometido a las vicisitudes de la historia que él mismo hace.

El cristianismo, fundado por el hijo de un humilde carpintero y propagado por sus discípulos, también de extracción popular, por su universalidad y su idea de la libertad, no admite distinciones, rangos ni posiciones adscritos, sino, a lo sumo, como convenciones temporales, mundanas y mudables según las capacidades y los méritos de cada uno que estimulan la eficacia de la convivencia humana. El modo de vivir cristiano descansa en la *humildad*. La humildad, decía J. Burckhardt, es algo de que carecía el mundo antiguo. Se contrapone a la soberbia, a la vanidad, a la *hybris*. La humillación de la cruz no tiene paralelo. Gracias a la virtud de la humildad, el igualitarismo cristiano excluye la envidia y el resentimiento, en contra de lo que pensaba Nietzsche a pesar de su perspicacia. El resentimiento y la envidia son fruto del descontento que excita

el deseo mimético contra el que previene el décimo mandamiento. En cambio, la humildad es el modo de estar contento del cristiano, que, por otra parte, es una actitud vital connatural al hombre, antesala de la felicidad.[119] Y a partir de esa virtud, la Iglesia ha mantenido siempre el principio de la igual admisibilidad de todos los hombres cualquiera que fuese su origen, a todos sus cargos y dignidades. Para ello sostuvo siempre, señalaba Guizot, dos principios instrumentales: el de la elección, selección y nombramiento del inferior por el superior, y la elección del superior por los subordinados. Dijo Don Quijote a Sancho: «Nadie es más que otro a menos que haga más.»

4.– El cristianismo reconoce en el décimo mandamiento la realidad e importancia del conflicto, a causa de los deseos miméticos, el deseo de ser igual a otro y de suprimir las desigualdades a que da lugar la libertad. El deseo mimético es la causa de la envidia y el resentimiento.[120] La misma concepción del trabajo iguala como posibilidad a los hombres a la vez que los diferencia formalmente en la práctica según la capacidad y los méritos. Las desigualdades son, pues, convenciones fruto de la libertad. Una misión del poder político consiste en reformar o combatir las que sean injustas, porque perturban el orden natural de las cosas. Determinarlas, corresponde a la prudencia política. Pero la fe es accesible a todos por igual con independencia de su condición y capacidad; en el mundo de la fe

los hombres son absolutamente iguales y sus diferencias derivan de la gracia según los méritos.

El igualitarismo cristiano libera incluso de los vínculos genealógicos postulando la libertad individual: «He venido a separar al hijo de su padre, a la hija de su madre, a la nuera de su suegra; los enemigos de cada uno serán los de su casa» (Mat. 10, 34). Abrió así el camino para el paso del estado social aristocrático de la sociedad al estado social democrático.[121] Precisamente el sacerdocio constituye un ejemplo de la igualdad cristiana fundamentada en la libertad. El sacerdocio cristiano es un oficio no menos peculiar al estar vinculado para siempre al sacramento del orden. Sacramento equivale a misterio, *mysterion*; un sacramento, palabra latina que designaba el juramento de fidelidad de los soldados y por la que se tradujo la griega *mysterion*, es un símbolo eficaz de aquello que significa. La Iglesia es el sacramento fundamental, pero todos los sacramentos los otorga directamente Cristo. El sacramento del sacerdocio incluye como justificación de la desigualdad la *dedicatio* y la *consecratio*, siendo la primera, según Pieper, la decisiva.[122] No se pierde con el estatus legal sacerdotal y a él son llamadas gentes de todas las condiciones y clases sociales, siendo muy importante en este sentido sociológico el celibato, sobre todo en los grados superiores, para garantizar formalmente —y ejemplarmente— la realidad práctica de la igualdad fundamental asentada en la fe a partir de la cual se establece la diferencia entre el sacerdote y el laico.

No obstante, su íntima razón de ser no es sociológica ni disciplinaria —«el que milita no se embarga en los negocios de la vida» (San Pablo, *Tim.*, 2, 4)—, sino la naturaleza misma del sacerdocio cristiano. Sociológicamente, el sacerdocio «representa la religión incorporada en una institución estable que forma parte integral de la estructura de la sociedad y asume responsabilidad colectiva para la vida religiosa de la comunidad».[123] Por la índole de la religión, no es una profesión, como se ha entendido muchas veces y parecen creer bastantes clérigos progresistas, sin contar los peligros intrínsecos de la profesionalización.[124] La profesionalización, la pertenencia a una profesión, tiene su ética, que cae en el campo, legítimo, del deontologismo kantiano, que en sentido estricto excluye los actos supererogatorios y la caridad, que son esenciales en el sacerdocio. La ética del sacerdocio, en tanto constituye inevitablemente un poder social, no es pues la de una profesión, sino personal, en tanto que es sobre todo autoridad espiritual.

Lo que caracteriza al sacerdocio como vocación es el intelectualismo. Justamente por eso los intelectuales —en inglés *clerk*, en francés *clerc*— provienen de los clérigos eclesiásticos. Ahora bien, desde el punto de vista de la religión, el intelectualismo es lo que distingue al sacerdocio de otras figuras sagradas como el profeta o el rey cuando está divinizado o lo es por derecho divino como en la Monarquía Absoluta. Desde Cristo quedaron abolidos todos

los sacerdocios particulares. El *único sacerdote* es Cristo y todo sacerdote cristiano es un *alter Christus*, consistiendo su función en servir, no en ejercer poder. En este sentido, se separa del mundo, con el que está en contradicción. «Vestro oficio exige de modo especial no conformaros a este mundo», escribió San Pablo (*Epístola a los romanos,* 12, 2). El sacerdote tiene una especie de potestad espiritual.

5.– La igualdad en Europa, al ser compatible con la libertad, no significó, pues, igualación, mera igualdad exterior, la libertad como libertad externa, hasta tiempos recientes en que las ideologías y el Estado hicieron de la igualdad social, igualdad exterior, el objeto de la llamada justicia social. La causa lejana —eterna— es la cuestión de la propiedad. La propiedad y la libertad están tan relacionadas que desde tiempos antiguos se vio en la propiedad la causa principal de las desigualdades, aunque, al parecer, ninguna época ha sido tan hostil a la propiedad como el siglo XX. La causa intelectual es el igualitarismo del racionalismo de Descartes y Hobbes, que, a la larga, llevan a mitificar la idea de igualdad. Las causas inmediatas son el resentimiento y la envidia.

De la justicia social, un mito y una utopía cuya clave es la cuestión de la propiedad, proceden la justicia racial, la justicia de género, la justicia sexual e innumerables justicias a la moda.[125] En su concepto subyace la idea colectivista del ciudadano miembro de la *polis*, Nación o Estado como la forma perfecta de ser hombre, en oposición al

concreto hombre libre que persigue la satisfacción de su deseo de adquirir, connatural a la libertad.[126] Por un lado, olvida que el acto fundamental de la justicia es la *restitutio,* y por otro, es una aplicación secularista del precepto de amar al prójimo sobre todas las cosas omitiendo el primer mandamiento, en cuyo cumplimiento veía Santo Tomás la posibilidad de la máxima perfección humana, al ser Dios lo máximamente perfecto: el primer mandamiento es la fuente de la caridad, virtud teologal, no de la justicia, virtud cardinal. La justicia social, con todas sus buenas intenciones, reduce la condición trascendente —y política— del hombre a la de un mero ser social sin razón y sin habla —facultades que se reservan para los dirigentes— como si fuera un átomo de una masa. Decía Montaigne, a quien se atribuye el descubrimiento del carácter y del hombre universal, que los hombres son iguales en tanto que, en virtud de su misma diversidad, no pueden ser medidos ni clasificados.

14. El trabajo

1.– Europa debe en gran medida la energía y la dinamicidad que se desprende de la creatividad, la libertad de la conciencia y de acción, etc., y su éxito como civilización, al mérito otorgado al *trabajo*. Sin perjuicio de la distinción de H. Arendt entre labor, trabajo y acción,[127] el trabajo es una forma de la libertad de acción que acabó por generalizarse bajo la influencia del cristianismo. Y como la libertad entraña responsabilidad, el trabajo es un servicio. Así, aun-

que el trabajo sea bíblicamente —¿quizá más bien la labor? — un castigo por la falta original, el cristianismo lo inserta empero resueltamente en la historia de la redención como un *servicio* a todos a modo de compensación por la falta y a cambio de la libertad como un medio de santificación, de aproximarse a Dios, idóneo para cooperar a la realización del plan divino. Es famosa la frase paulina «quien no trabaje, no coma». Esa es otra poderosa razón por la que acabaron perdiendo su sentido la esclavitud y las rígidas distinciones entre los estamentos y las clases promoviéndose en cambio la movilidad social, la disolución de cualquier cosa parecida al régimen de castas. En la jerga sociológica: bajo la influencia cristiana, las posiciones adquiridas tienen más importancia y valor que las adscritas. Con ello, se independiza al actor individual, al individuo que trabaja, dignificándolo al mismo tiempo que al trabajo como medio de santificación. En cuanto empezó a asentarse el cristianismo en el seno de la civilización antigua, los monjes, de los que tanto dependieron la formación y las tendencias fundamentales de la cultura europea, añadieron a la vida contemplativa la vida activa del trabajo. El *ora et labora* de la orden de San Benito.

Resulta de ello el ideal de la vida económica colectiva fundada en el *êthos* del trabajo; o, diciéndolo de una manera algo impropia, de una sociedad de clases medias, en tanto la característica relevante de estas últimas consiste en que dependen de su esfuerzo y méritos. Así se formaron en

los tiempos feudales. Y estas clases fueron creciendo continuamente en Europa desde el fondo de la Edad Media disolviendo las castas, los estamentos, las clases y las posiciones adscritas en un proceso que llega hasta nuestros días. Un efecto muy importante, decisivo, fue la progresiva sustitución del estado de sociedad aristocrático, la forma ancestral de organización de la humanidad fundada en la desigualdad, considerada natural, por el estado social democrático, cuya característica principal consiste precisamente en que las posiciones sociales han de ser adquiridas, o conservadas, mediante el trabajo. En el primero, cuando no existe la esclavitud se da al menos el régimen de servidumbre, mientras en el estado democrático de la sociedad, idealmente y siempre como una posibilidad abierta, se reconocen a todos de manera espontánea, natural, aparte de la libertad personal, la libertad social y la libertad política protegidas por el Derecho. La libertad, no el derecho, de adquirir y disfrutar de la propiedad y asociarse libremente. Es decir, el mercado.

2.– El mercado no es un concepto económico sino jurídico. Significa que el Derecho garantiza la actividad adquisitiva y su resultado, la propiedad. Un equívoco en boga, debido a la mentalidad contractualista, es la creencia en que el mercado se reduce a la libertad de contratar. Por eso, con fines securitarios, se restringe la libertad de contratar el trabajo. Pero quien trabaja, lo hace para adquirir cosas en propiedad; esta es lo que le importa. El contrato es sólo

la posibilidad de asociarse para adquirir la propiedad. El problema es conservarla. Ocurre lo mismo que con el poder: una vez adquirido, el problema es conservarlo; lo primero puede conseguirse mediante la fuerza; conservarlo requiere otras condiciones. Como dijo Talleyrand a Napoleón, con las bayonetas se puede conquistar el poder, pero una vez conquistado no es posible sentarse sobre ellas. Condicionar la libertad de contratar es condicionar la posibilidad de adquirir la propiedad.

La institución básica en torno a la cual aparece y se ordena el Derecho es, pues, la propiedad (en el sentido más amplio, como lo que es propio de alguien), no el contrato; éste es sólo un medio. La libertad de contratar únicamente facilita los intercambios relacionados con la propiedad, dependiendo de la medida en que la propiedad sea libre. La libertad de tener la propiedad y usar de ella es un *prius*; los derechos sobre ella son posteriores. El típico argumento utilitarista de los economistas para defender y justificar el mercado es una falacia: el mercado es más eficiente que la burocracia y es más eficiente cuanto mejor garantiza los derechos de propiedad. Sólo es cierto en parte. Desde luego es más eficiente si estos últimos están asegurados. Pero lo decisivo es que el Derecho proteja directamente la propiedad como una forma sustantiva de la libertad, no por su eficiencia. No se trata de defender los derechos a la propiedad. Si la propiedad está plenamente garantizada, el mercado se forma espontáneamente a consecuencia de la

libertad. Es la propiedad la que, por así decirlo, crea los derechos, no son los derechos los que crean la propiedad. Cuando el Derecho, sería ya más bien la Legislación, tiene como fin crear el mercado, está condicionándolo y manipulándolo. La Legislación, a fin de cuentas, se refiere a valores, se produce en función de valores y regula o protege el mercado en función de los valores. El Derecho se refiere a cosas, se produce en función de las relaciones entre cosas; no regula el mercado, sino que, con su presencia latente, que emerge en caso de conflicto, lo ordena. El Derecho garantiza la propiedad no la crea.

3.– La libertad de la propiedad, que incluye la del trabajo como algo propio, impulsó, entre más cosas, la evolución hacia el gobierno representativo, el gobierno adecuado a una sociedad de clases medias. Forma de gobierno que, por cierto, también tuvo un origen concreto, como es sabido, en las comunidades religiosas —el modelo fue la orden dominicana—, cuyo autogobierno descansaba en la práctica de la participación de sus miembros mediante la representación en el acto de designar a los superiores. A pesar de las reivindicaciones en torno al conciliarismo, a medida que se asentaba el Estado Monárquico fue desapareciendo la representación popular. Se recuperó tras la Revolución Francesa con el Estado de Derecho. Pero era cualitativamente distinta de la inglesa que se quiso imitar, de la misma manera que el Estado de Derecho es también cualitati-

vamente distinto del Gobierno bajo el Imperio de la ley de Inglaterra y Estados Unidos.

4.– A la valoración del trabajo se unió, pues, el reconocimiento de la propiedad, incluyendo la propiedad del trabajo, que acabó con la esclavitud y la servidumbre. El papa Juan XXII llegó a reconocer la propiedad como un derecho natural en su disputa con los franciscanos. Posteriormente, de modo especial el protestantismo, sobre todo en su modalidad calvinista, aceptando la situación de hecho de que las crecientes clases medias debían su prosperidad y su independencia al trabajo, unió el trabajo con la propiedad e hizo de aquél la causa legítima de la propiedad. El trabajo fue reconocido en el mundo moderno —el liberalismo de Locke descansa en esto— como la causa legitimadora de la propiedad en tanto proyección en ella de la personalidad. Ésto operó, a la larga, contra la propiedad como una libertad básica. El pensamiento mecanicista y colectivista hizo del trabajo una especie de ídolo y del trabajador el prototipo del hombre ideal vinculado a la economía. Las idealizaciones del trabajador sustituyeron a los estereotipos del burgués. El trabajo perdió su sentido de servicio. Se convirtió en medio de emancipación[128] y se contrapuso a la propiedad como su enemigo.

En la Edad Moderna se consideró la propiedad como fuente de independencia y uno de los límites principales al poder. En el momento presente, la propiedad, perseguida por el Estado Minotauro que sólo estima el trabajo en el

sentido de que ante él todos deben ser sus clientes o siervos, está en declive. Las clases medias tienen mala fama por la asimilación que la ideología ha hecho de ellas al estereotipo literario del burgués. Los Estados introducen en la Legislación con fines protectores, como si el trabajo no fuese una propiedad del hombre libre, innumerables complicaciones en detrimento de esas clases, con lo que de paso se aseguran los variados tributos que gravan al trabajo, cuyo *êthos* también está en decadencia. El resultado es que no sólo está en declive el trabajo libre y creador de propiedad: Europa es incapaz de solucionar el problema del paro mientras necesita inmigrantes para compensar la baja natalidad. Las trabas fiscales y laborales, los privilegios que concede el Estado directa o indirectamente a las grandes empresas, el abrumador control estatal del trabajo libre, que incluye la libertad de crear pequeñas sociedades económicas, se unen a la propaganda estatal de la cultura lúdica y a la tendencia del estatismo, sugerida por Comte, a funcionarizar a todo trabajador. Esta es una de las causas principales de la crisis económica, social y tecnológica de Europa, a la que se está añadiendo la competencia del trabajo más libre en otros países. Al mismo tiempo, se están creando en Europa inmensas fortunas ligadas al estatismo —al capitalismo de Estado—, que dividen la sociedad en dos clases: una inmensamente rica, directa o indirectamente vinculada al Estado, y el resto. Tocqueville había entrevisto algo al respecto.

Una peculiaridad contemporánea consiste en que igual que llegó a desaparecer la esclavitud, casi había desaparecido la clase ociosa. Sin embargo, el Estado de Bienestar está creando simultáneamente amplias capas ociosas que viven a costa de las demás.

15. La democracia

1.– Constituye un lugar común que la futura Europa ha de ser democrática, sin plantearse el problema fundamental de que puede haber varias formas de *democracia*. Desde el punto de vista empírico, principalmente dos: la estatista, que prevalece en Europa, y la natural o política.[129] La primera pone al Estado como agente de la igualación, como agente del cambio, igual que los docentes según la pedagogía progresista; la segunda se apoya en la igualdad de condiciones, siguiendo la pauta de la igualdad religiosa. En la democracia estatista, el Estado organiza la democracia; en la democracia natural o política el gobierno se limita a ordenarla.

La tendencia, más que a la democracia al estado democrático de la sociedad, se inició en la Edad Media bajo el impulso de las ideas cristianas sobre la libertad e igualdad, la familia, la dignificación del trabajo, el reconocimiento de la propiedad y el respeto al Derecho, y un conjunto de circunstancias. La formación de clases medias parece connatural, según los hechos, a la historia europea.[130] Cuando Hegel saludó la Revolución Francesa como la reconcilia-

ción del cielo y la tierra, expresaba lo esencial de esta trayectoria.

No obstante, si Tocqueville es uno de los más grandes pensadores políticos, débese a que no sólo mostró que esa tendencia conlleva el paso del estado social aristocrático, el más antiguo y constante de la historia de la humanidad, al estado social democrático, sino que la democracia puede revestir diversas formas. La democracia —lo mismo que la aristocracia— puede ser falsificada o pervertida: en lugar de una democracia de hombres libres que promueva las aristocracias naturales, elevando a los hombres en vez de rebajarlos, puede ser una democracia despótica, en rigor, la forma más refinada de lo que se ha llamado el totalitarismo, una democracia totalitaria que rebasa la «democracia morbosa» de Ortega. Y, efectivamente, ambas tendencias han contendido ya en Europa, siguen estando de hecho muy mezcladas y, degradada la idea de democracia por los partidos que patrimonializan el Estado

—el Estado de Partidos—, no es más que una formalidad retórica. Democracia y democrático son ahora en Europa palabras polémicas que indican asentimiento o complicidad, aceptación del consenso oligárquico socialdemócrata. La democracia europea, de la que se ha apoderado el pacifismo humanitarista como había previsto Tocqueville, disimula su antiliberalismo con el permisivismo radical, que supone usos muy débiles, y se ha convertido en uno de los más poderosos factores de la descivilización. Las justifica-

das reservas de la mayoría de los euroescépticos responden al temor a que en la Europa unida, dominada por las anquilosadas y corruptas oligarquías partidistas unificadas por el «consenso», predomine la democracia de tendencia totalitaria, bien como tiranía de la mayoría o bien como tiranía de la opinión pública, o ambas a la vez, encubriendo un despotismo oligárquico legitimado mediante la atribución a la democracia de connotaciones religiosas, como está ocurriendo ya con lo de lo políticamente correcto, una forma de presión colectiva no natural, artificiosa.

2.– Una causa de las confusiones sobre la democracia es el ejemplo, un «modelo» en la lingüística cientificista, a decir verdad un mito, de la antigua democracia griega, más exactamente, la ateniense. En rigor, la idea europea de la democracia debe muy poco a la antigua. La palabra, el concepto y la idea de democracia son de origen griego. Pero la versión ideal europea es completamente distinta; se podría decir, para abreviar, que tan distinta como puede ser el cristianismo del paganismo. El cristianismo ni es democrático ni deja de serlo. En los Evangelios, a pesar de los esfuerzos que se hacen para politizarlos, no se dice absolutamente nada acerca de cuestiones directamente políticas. Sin embargo, no sólo es obvio que el cristianismo tiene consecuencias políticas como cualquier religión, sino que, dado el principio de la libertad —«la verdad os hará libres»— y la igualdad de todos los hombres ante Dios, favo-

rece, si no la impulsa, la tendencia al estado democrático de la sociedad.

En contraste, la democracia griega —bastante precaria en sí misma— consistía en la desigualdad de unos pocos libres, considerados políticamente iguales entre sí siempre que tuviesen la condición legal de ciudadanos, respecto a la inmensa mayoría. Se calcula que en el momento de auge de la democracia ateniense, de una población total de unos trescientos mil habitantes, apenas veinte o veinticinco mil tenían la condición de ciudadanos. Además, es un hecho reconocido que estuvo protegida por un general, Periclés. Sócrates decía burlonamente que quien mandaba en Atenas era la hijastra de Periclés, que mandaba en su madre y ésta en el respetado general. La ciudadanía —un derecho privilegiado derivado de la pertenencia biológica a la Ciudad— constituía la base de la democracia ateniense que, políticamente, a los ojos europeos, resulta ser una forma de oligarquía. La democracia griega era una democracia entre iguales; un privilegio. Era una de las posibles formas políticas en el estado de sociedad aristocrático.

La idea democrática europea no descansa en un derecho privilegiado por la pertenencia a una Ciudad: brota de modo natural de la concepción cristiana de la libertad como una *propiedad*, *no un derecho*, de todo ser humano; del reconocimiento del trabajo —la democracia griega tenía como supuesto la esclavitud—; de la idea de que el ejercicio del poder político es un servicio al bien común —«el bien de

cada hombre en cuanto hombre y, en cuanto bien de todo hombre, común a todos los hombres», recuerda D. Castellano—,[131] por lo que gobernar es un *officium,* un deber; de una determinada concepción de la familia; etc. Todo ello configura un *êthos* político que ve en la democracia el estado normal de la sociedad ordenada —no organizada— conforme a las capacidades —la palabra virtud significa en su origen capacidad— libremente ejercitadas y a los méritos de cada uno, al que corresponden formas adecuadas de régimen político. El más coherente con el estado democrático de la sociedad es, naturalmente, el régimen político democrático. En cualquier caso, es crucial la ordenación u organización de la representación.

3.– Giovanni Sartori, hablando de la democracia actual, dice que «el discurso sobre la democracia está lleno de trampas». Una de las causas, según Barzun, es la creencia en el «deber» de producir bienestar, que obstaculiza y distorsiona el funcionamiento de la democracia política, al ser inevitable organizarla; es decir, controlarla, intervenirla y dirigirla. A fin de recuperar el sentido prístino de la democracia, Hayek propuso sin éxito sustituir la palabra por *demarchía*. Uno de los grandes equívocos de la democracia consiste, según mostró Tocqueville, en no ver su esencia en la libertad —la libertad política constituye su principio, advirtió ya Platón—, sino en anteponer a aquella la igualdad de los ciudadanos.

La ciudadanía como sustantivo degrada la libertad a una forma de coacción. En puridad, es sólo un derecho, en cierto sentido aleatorio, que entre los griegos se consideraba una condición privilegiada, la figura perfecta del ser humano entendido como hombre puramente exterior: es la pertenencia de un hombre libre a una determinada Ciudad, a una *polis,* lo que confiere a la vez el derecho y la cualidad de ciudadano, la forma más digna para los griegos de ser hombre, animal político. Y, justamente, igual que en la antigüedad, el considerar la ciudadanía una propiedad del ser humano que habita en una Ciudad enteramente construida por el hombre pertenece a la esencia de la democracia totalitaria apoyada en el nacionalismo. Hace así del ciudadano el ideal del hombre nuevo absolutamente independiente de todo lazo salvo el de la Ciudad a la que pertenece. Contrapone el ciudadano al hombre libre. Visión del ginebrino Rousseau, que completa en este sentido a Hobbes, aliñada con el modelo griego y la concepción secularizada del cristiano de la Iglesia calvinista, es decir, miembro de un pequeño Estado-iglesia como Ginebra: el *citoyen* de la Revolución francesa, cuya imagen es la que aún se tiene hoy en día del ciudadano, es el *polités* ateniense combinado con el cristiano de una pequeña ciudad. Este ciudadano es el miembro de la Nación —que hace las veces de la *polis*—, en cuyo seno alcanza el hombre su perfección moral.

A pesar de sus gravísimas perversiones, como la de hacer de la ciudadanía una propiedad ontológica del ser humano para degradar de hecho al ciudadano a la condición de contribuyente administrado, la concepción europea de la democracia descansa en supuestos en los que el cristianismo desempeña un papel esencial. No es la pertenencia adjetiva a una Ciudad o Estado lo que cualifica al ciudadano, sino la auténtica condición ontológica de libre lo que le da derecho al hombre a ser ciudadano en una Ciudad, Reino, Imperio o Estado. Según la imagen de San Agustín, el cristiano pertenece a dos ciudades, la del cielo y la de la tierra, entre las que tiene que elegir constantemente al ejercer su libertad. Este es el principio de la democracia en el sentido europeo. Guizot, en la obra citada, veía en la dialéctica permanente entre la autoridad y la libertad el resorte impulsor de la civilización en Europa. El problema de la democracia en relación con el cristianismo surge cuando de la democracia se hace una religión, igual que todavía lo es para muchos el socialismo, una superstición democrática. Pues una religión siempre hará lo posible para que se olviden los dioses antiguos. Es el caso del progresismo que alía la democracia y el socialismo.

16. La familia

1.– La *familia* europea posee también unas especiales características por la influencia del cristianismo. Esta religión inserta privilegiadamente la institución familiar en el orden de la salvación a imagen y semejanza de la Sagrada

Familia y asimismo, según Hegel, a imagen y semejanza de la Trinidad —concepto este último profundamente revolucionario en su acepción cristiana—, orientándola a la gloria de Dios. Álvaro d'Ors hacía notar que es la única institución establecida directamente por Dios. Su finalidad es la santificación de los esposos y los miembros de la familia.

La familia era para los antiguos la primera y más fundamental de las entidades colectivas naturales, espontáneas. Entre los griegos, Aristóteles lo expuso muy claramente. La familia es la primera forma natural de comunidad, de universalidad concreta, decía Hegel. Entre otros muchos, el antropólogo G.P. Murdock sostiene que ninguna sociedad ha conseguido sobrevivir sin la unidad social del núcleo familiar. La familia media entre la condición de ser social —o animal social, pero miembro de una especie capaz de hablar— del hombre y su condición de ser sobre-natural; no sólo de animal político, capaz de ser hasta cierto punto libre, gracias a la razón, frente a la Naturaleza, como entre los griegos. Lo peculiar del cristianismo consiste en haberle atribuido unas características espirituales que contribuyeron decisivamente al tono de la civilización europea al combinar la estabilidad con la dinamicidad a las que esta institución debe su solidez.

Según el cristianismo, la familia, en virtud de la finalidad que le atribuye, se funda sacramentalmente en el amor recíproco, expresado mediante el consentimiento libre e igual de los esposos. De lo que se sigue el relativo as-

cetismo del matrimonio monógamo, indisoluble por ser un medio de santificación. Presupone, pues, la libertad e igualdad de los sexos, confirmada y fortalecida en el caso de la mujer, generalmente postergada en las demás civilizaciones, por el papel que desempeña la virgen María, un ser humano, en la economía de la salvación, al ser la Madre de Dios hecho hombre. En Cristo, enseña la teología cristológica, hay dos naturalezas, la divina y la humana, pero la decisiva es la divina. La de María es solamente humana. Es la más importante figura humana de la historia. No cabe mayor «feminismo».[132] En fin, la idea cristiana de la familia, con la exigencia de fidelidad conyugal, tiene lo que se puede llamar una ventaja, consistente en que, al disciplinar los deseos y el impulso pasional mediante su concentración en el matrimonio, deja libres los demás impulsos, deseos o tendencias naturales.

2.– Unido todo esto al mandato bíblico de poblar la tierra, le da a la familia europea un carácter «provertido», orientado hacia el futuro, coherente con el hecho de que el cristianismo consiste en un aspecto sustancial en mantener abierta la pregunta por el futuro absoluto (K. Rahner). Se trata de una institución que no mira aquí tanto al pasado como al porvenir, por lo que en ella la descendencia desempeña un papel fundamental: anima a los padres a sacrificarse por los hijos y descendientes y fomenta la responsabilidad y el espíritu y el hábito de servicio. De ello surge de manera natural, junto a la iniciativa para mejorar

el estatus familiar, el espíritu de ahorro y, simultáneamente, una especial consideración de la propiedad en tanto apoyo material de la institución y garantía de su continuidad, sin contar la posibilidad que da de defender con éxito la libertad frente al poder, como percibió tan bien la Edad Moderna.

La propiedad así entendida,[133] como medio para fomentar la «riqueza productiva», es un concepto ausente en las otras civilizaciones, entre las que, por cierto, se está difundiendo. En estas últimas, la alternativa es, prácticamente, entre la miseria y el lujo. En cambio, según la concepción europea de la familia, la riqueza no es primordialmente para gozarla, sino para producir nuevas riquezas; de ahí la mala opinión sobre el lujo, en tanto riqueza suntuaria, para gozar de ella, una causa de conflictos entre las clases medias y las clases altas y de envidia y resentimiento, que crearon la mala imagen del «burgués». Aunque es verdad que esta se difundió a la vista de la burguesía rentista —la alta burguesía— que gobernó en Francia durante la Monarquía de Julio, entre 1830 y 1848. Hay varios tipos de burguesía. Las emprendedoras burguesías inglesa y norteamericana, por ejemplo, nada tienen que ver con esta última retratada en las novelas de Balzac o en los escritos de Marx.

La idea de que la riqueza es para producir, no para gozarla, impulsó el movimiento constante para mejorar la situación, al que tampoco es ajena la idea y la práctica de la

caridad cristiana que lo impregna; la caridad crea el hábito de que el cristiano se preocupe de todo el mundo. Con esta finalidad, más pragmática que utilitaria, la educación se completó muy pronto con la enseñanza profesional en las universidades. Estas instituciones, fundadas en la Edad Media casi siempre por la Iglesia, empezaron a preparar a teólogos, médicos y legistas, las profesiones liberales porque se ejercen libremente, sin depender de nadie, para atender a las necesidades sociales; concepción pedagógica que se ha ido extendiendo a todos los ámbitos de la actividad humana.

3.– La familia fue durante siglos la institución fundamental. El pueblo era el conjunto de las familias agrupadas por la tradición, y el gobierno y el orden social la tomaban como modelo. La vida colectiva se ordenaba en torno a la familia, que desempeñaba un papel muy principal como institución limitadora del poder por ser un núcleo de seguridad afectiva y por la seguridad que da la propiedad, una forma de ahorro del grupo familiar que no mira tanto al presente como al futuro.

Toda la Edad Moderna descansó aún en la dicotomía, establecida claramente por Bodino, entre el Estado y la Soberanía, que eran lo nuevo, lo innovador, y la Familia y la Propiedad, que eran lo permanente, lo tradicional, en gran parte enraizado en la tierra, en sociedades predominantemente campesinas.[134]

No obstante, casi en esa misma época el Pueblo compuesto por las Familias, de institución natural,[135] fue sustituido conceptualmente, ha observado agudamente H. Arendt, por la Sociedad, un artificio contrapunto del otro gran artificio, el Estado; entendidos ambos como conjuntos de individuos, no de familias, movidos por el *interés* particular y el general respectivamente. Si el pueblo natural es un conjunto de familias unidas por la tradición, la Sociedad es en contraste el conjunto artificial de los individuos unidos por el Estado. Sociedad y Estado son inseparables. Son como las dos caras de una moneda, decía Jouvenel.

Ortega barruntó en *El hombre y la gente* la necesidad de acabar con la visión optimista de las palabras social y sociedad.

Hayek ha afirmado que la sociedad no existe y que, en todo caso, sería mejor definirla como orden extenso de cooperación humana. En la teoría del contrato de Hobbes se percibe con claridad la sustitución del Pueblo por la Sociedad. En el contractualismo moderno, una manifestación temprana del cientificismo, para el que no existe el hombre interior, el individuo está desconectado de la familia. En parte a consecuencia del protestantismo, para liberarse del sentimiento de culpa, afloró un individualismo desenraizado de la vida natural y sobrenatural, aún más artificial que el yo pensante cartesiano que, a la larga, desemboca en el colectivismo: la artificiosidad del individualis-

mo contractualista se acentuó gravemente al hacer su aparición la idea *política* de Nación, formalmente un conjunto de individuos; es decir, la sociedad como el conjunto de individuos al que se le atribuyó el carácter de una comunidad al colectivizarla como Nación titular de la soberanía en lugar del rey, en las postrimerías del siglo XVIII. Esta visión de la Sociedad y la Nación como conjuntos de individuos iguales movidos por el interés,[136] se consolidó y divulgó en el siglo XIX con la revolución industrial, añadiéndole la revolución a la noción el *pathos* nacionalista.

Hegel era anticontractualista. Sintetizó el pensamiento y la realidad moderna en la famosa tríada de las formas de la eticidad: la Familia, la primera entidad universal concreta, natural —una comunidad—, mediadora entre la Naturaleza y la persona individual libre; la Sociedad Civil como un concepto artificial, que designa la reunión de individuos procedentes de las familias; y el Estado como la entidad natural más universal, la forma superior de comunidad, donde los individuos adquieren la *propiedad* de ser ciudadanos según Hegel, influido al mismo tiempo por la concepción griega, la luterana con su visión patriarcal del Estado como Estado-Iglesia y la revolucionaria. El discípulo de Hegel, Lorenz von Stein, reificó u ontologizó la Sociedad Civil y estableció que Sociedad y Estado son las dos formas universales, eternas, de la eticidad que rige la vida humana colectiva, pasando la familia a quedar condicionada por la Sociedad. Tras Stein, Carlos Marx desontologizó a

su vez el Estado considerándolo una superestructura y de este modo quedó la Sociedad como único universal real, como la forma comunitaria superior; de momento en tanto reunión de las clases, compuestas por individuos, en conflicto: solucionado el conflicto entre las clases con el inevitable triunfo del proletariado, advendría la Sociedad comunista, comunidad perfecta formada por individuos libres al ser iguales: por una parte, la igualdad aparece así como condición de la libertad; por otra, se habría realizado el ideal antiguo, heredado de la *polis* griega, de transformar lo político en una comunidad.

4.– El Romanticismo, influido por el cambio de la sociedad tradicional a la sociedad industrial, sintió agudamente la nostalgia de la comunidad perdida[137] —sustancialmente la familia y la Iglesia—, y en Francia, Saint-Simon, a quien debieron mucho von Stein y Marx, sugirió algo parecido con su idea clave de la fraternidad universal como condición de una vida comunitaria, mientras su discípulo y continuador Augusto Comte también proclamó que la Sociedad es la realidad absoluta; de ahí la necesidad de la sociología, ciencia de la que fue fundador: mediante ella, asimilada a las ciencias naturales, podría la razón organizar la comunidad universal de todos los hombres. No obstante, Comte otorgaba todavía contradictoriamente un papel principal a la familia, que necesitaba como centro de producción del sentimiento por la influencia en ella de la mujer, más sentimental que el varón.

La causa de la famosa «cuestión social» del siglo XIX consiste en el fondo en la sustitución de la familia fundada en el amor, una comunidad cuya reunión con otras familias forma el Pueblo, la reunión natural de las comunidades familiares, por la Sociedad. Algunos *philosophes* del XVIII partidarios del despotismo ilustrado habían empezado a ver en la familia una trinchera de las ideas oscurantistas, por la propiedad y porque educaba y transmitía la fe religiosa. Esta visión se difundió y acentuó en el Romanticismo. La tendencia a sustituir el pueblo natural constituido por el conjunto de familias por la Sociedad se aceleró y en cierto modo se consumó en el siglo XX, llegando al máximo en sus postrimerías, en las que la Familia, socavada a la vez por el individualismo de la Sociedad y el colectivismo no menos individualizador de la Nación politizada —la unión de la Sociedad y el Estado en la figura del Estado Total— también está aparentemente en declive. Atacada desde la década de 1890 y víctima del liberalismo estatista,[138] por una parte, el Estado no trata ya a la familia como una comunidad independiente, con su *êthos* particular dentro del *êthos* general, en la que prevalecen los sentimientos sobre los intereses formalizados en torno a la propiedad, sino como una sociedad en la que predominan los intereses contractuales; encima, con su legislación supuestamente protectora, se entremete de diferentes maneras en la vida familiar, dividiendo a la familia y destruyéndola. A esto se añade que la democracia, falsificada al guiarse por la

igualdad como principio, la socava moralmente, por ser, decía Álvaro d'Ors, «una reserva de desigualdad».

H. Arendt, al observar la «asombrosa» coincidencia del auge de la sociedad con la decadencia de la familia, afirmaba que lo que verdaderamente ocurrió fue la absorción de la unidad familiar en los correspondientes grupos sociales; [139] sobre todo en la sociedad como conjunto de individuos, tal como la entiende el contractualismo político. La crisis de la familia, su desmoralización y su destrucción como comunidad de sentimientos y de intereses en torno a la propiedad, directamente relacionada con el estatismo democrático, afecta gravemente al cristianismo y a toda la civilización occidental. En el fondo, puede ser el problema más grave de Europa.

17. La ciencia

1.– En el siglo XVII, la palabra ciencia se refería aún a todo lo que se sabía. La palabra científico data de 1840. No obstante, la *ciencia* por antonomasia, que se constituye en aquella época, es la ciencia europea. Las demás civilizaciones estaban interesadas únicamente en la sabiduría, forma de conocimiento fundada en la experiencia de la vida. El verdadero contrapunto de la ciencia no es la religión sino la sabiduría.

Michael Polanyi recordaba el interés de San Agustín por la ciencia y pensaba que la tradición de la ciencia centrada en la búsqueda de la verdad objetiva y transcendental es

una idea cristiana.[140] Pero lo decisivo no fue esto, sino, se ha dicho muchas veces, la *actitud* del cristianismo ante la Naturaleza, tan distinta de la antigua que determina un estilo, un modo de situarse ante ella. Los hechos poseen por sí mismos poco valor. Como dice Th. Sowell, las teorías pueden ser devastadas por los hechos, pero jamás puede probarse que sean correctas mediante los hechos: «lo que da casi siempre valor a un resultado experimental es la manera como lo interpretamos», afirmaba el gran físico Luis de Broglie. Debido a la actitud cristiana, en realidad no hubo una revolución científica sino una evolución a partir de los logros medievales que, naturalmente, se circunscribían al campo estrictamente técnico. El sentido común de la «navaja de Ockham», la idea de la economía del pensamiento, la simplificación y la sencillez fue el «revulsivo», dice Barzun, que llevó a descubrir la posibilidad de la ciencia.

Si se compara con la historia de las demás civilizaciones, aunque la ciencia «se funda en el pensar de los griegos», en la Filosofía (M. Heidegger), los helenos —Platón, Arquímedes, etc.—, a pesar de poseer sus principios, no sabían o no podían saber qué hacer con ellos. Pero el cristianismo se tomó esta vida en serio (R. Tarnas) y la ciencia europea, cuyos efectos codeterminan la visión actual de la realidad, tiene como un primer presupuesto la actitud del cristiano ante el mundo como rey de la creación en tanto imagen de Dios creador y, por ende, cualitativamente superior a la

Naturaleza: «la ciencia moderna, afirmaba escuetamente Jaspers, no habría surgido sin la religión bíblica». Proseguía: «El mundo como creación de Dios tiene que ser bueno por esencia. Por tanto, todo cuanto existe, a fuer de creado por Dios, es digno de ser conocido.»[141] A eso se añade lo que recalcaban Einstein e Infeld: «Sin la creencia en que es posible asir la realidad con nuestras construcciones teóricas, sin la creencia en la armonía interior de nuestro mundo, no podría existir la ciencia. Esta creencia es, y será siempre, motivo fundamental de toda creación cien-tífica»:[142] el desentrañar las causas de esa armonía. Como decía Goethe, «*Gott gibt die Nüsse, aber beisst sie nicht auf*» (Dios da las nueces, pero sin cascar). A ello se une implícitamente la índole desmitificadora del cristianismo.

2.– La idea antigua de un orden natural universal —cosmos, algo ordenado y jerarquizado— en contraste con el caos, orden sometido a la ley inmanente de la fatalidad, imponía una actitud pesimista, de resignación ante el destino inexorable. El cristianismo sustituyó el destino, la *ananké*, el *fatum*. La Providencia no es incompatible con la libertad, con el libre arbitrio, aunque en torno al tema se suscitaron graves discusiones al comienzo de la Edad Moderna entre los católicos, que lo afirmaban, y los protestantes, que postulando un concepto rígido, legalista de la Providencia, lo negaban. La libertad constituye un presupuesto esencial del cristianismo. Las cosas son *vestigia trinitatis,* había dicho San Buenaventura. Y aunque la libertad

pueda ser pecaminosa frente a Dios y, por analogía, frente al orden de la Naturaleza como pretenden los ecologistas, el conocimiento de las leyes del orden natural ayuda, sin perjuicio de la condición humana pecaminosa y finita pero como modo de superarla, a la comprensión de Dios a través de sus obras y facilita la cooperación del hombre en el plan de la salvación. La famosa máxima del canciller Bacon «saber es poder» tenía originariamente ese sentido. «Para Bacon, reconoce H. Blumenberg, habría quedado definitivamente excluido el pensamiento de que las obras humanas pudieran inmiscuirse de un modo destructivo en las obras divinas.»[143] Bacon creía en la existencia de una *benevolencia* práctica universal, idea que contribuyó a difundir, popularizándose en el siglo siguiente. La relación entre la fe cristiana y la ciencia es una estructura, como había comprendido Santo Tomás.

3.– La convicción del valor de revelación que posee todo lo natural de acuerdo con la fe en la idea de creación, hizo que la investigación de la naturaleza se convirtiese en un fin autónomo. O, como escribía J.U. Neff, «la existencia de la realidad absoluta es lo que ha dado a los hombres el valor necesario para volver a leer el libro de la naturaleza, que casi todo europeo aseguraba haber sido hecho por el Dios que Cristo reveló».[144] El nominalismo occamista, al radicalizar la omnipotencia divina y la distancia de Dios de lo creado, contribuyó al nacimiento del espíritu científico. La actitud nominalista facilitó la conversión de las causas

de la Naturaleza concebida como *physis,* en leyes de la Naturaleza concebida como un mecanismo en el que desaparecen los fines de la antigua concepción teleológica de la realidad. El que la ciencia prescindiera del teleologismo constituye por cierto una causa principal de las críticas al nominalismo. Sin embargo, el nominalismo de Escoto, Occam o Suárez es radicalmente teándrico y trinitario. El teleologismo no es incompatible con la ciencia: pertenece a un plano superior, omnicomprensivo. El equívoco surge cuando se absolutiza el conocimiento científico y se utiliza contra la teología y la filosofía. Precisamente por eso puede ser muy peligroso el teleologismo en las «ciencias» morales. Jouvenel sostenía que al menos la teoría política debiera ser nominalista.[145] En cualquier caso, el espíritu científico se debe al asombro y la curiosidad aristotélicas enfrentadas al problema del cosmos en la perspectiva del cristianismo.

Los estoicos veían a la Naturaleza regida o regulada por una racionalidad cósmica inmanente superior a todas las diferencias accidentales e inferían de ahí la existencia de un *ius naturale*, un Derecho Natural universal. Los medievales, preocupados por el orden de las relaciones entre los hombres, en cuanto afecta muy directamente a la salvación eterna, se habían interesado principalmente por las leyes de la Naturaleza en relación con el hombre. Pues, al ser libre, podía transgredirlo tanto en su aspecto individual —el pecado, asunto de la religión— como en el social

o público —los delitos y conflictos jurídicos, asunto del Derecho—. Partiendo del precedente estoico y de la fe en que la Naturaleza es creada por Dios de acuerdo con una especie de plan racional —hasta Kant, la palabra naturaleza incluía el significado de «por creación»—,[146] surgió la concepción medieval del Derecho Natural. Un ordenamiento legal objetivo del mundo humano cuyas reglas concretas se inducen a través de los usos y las costumbres —no como fuentes, sino como medios de conocimiento del Derecho—, [147] en caso de conflicto o alteración del orden, a fin de restablecer lo que llamaba San Agustín la *tranquillitas ordinis*. Pues la finalidad del Derecho de restituir lo que es justo pertenece al orden relacional, por lo que sólo existen cuestiones jurídicas en el caso de conflicto para resolverlo en justicia; entendida esta última en sentido trascendente, medida por la *caritas*, que transforma la justicia universal en lo justo concreto. Como afirmaba J. Freund, el papel del Derecho consiste en mediar entre la moral y la política. La política aporta la idea de lo que es fácticamente necesario, la moral de lo que es justo. Interpretando la necesidad y la justicia conforme al *êthos* vigente, el derecho determina lo que es recto. De esos precedentes medievales salieron el Derecho Natural moderno, en el que bajo la influencia protestante la moral tiendió a sustituir a la política y a confundirse con el Derecho, y la ciencia, que se atiene al orden de relaciones observables existentes entre las cosas.

El averroísmo, con su doctrina de la doble verdad, y el nominalismo voluntarista, al separar la fe y la razón, provocaron la crisis intelectual de los siglos XIV y XV, «el otoño de la Edad Media», y la necesidad de la respuesta científica, a fin de tener certeza, seguridad, acerca de lo que pertenece a la Naturaleza, al suelo que se pisa. Las circunstancias históricas, entre ellas los grandes conflictos religiosos en torno al Papado y la caducidad del Imperio de Occidente con la aparición en su lugar de nuevos poderes particularistas —*rex imperator in regno suo*—, suscitaron un sentimiento de incertidumbre en relación con la idea tradicional del orden, urgiendo al hombre moderno a preocuparse por la seguridad, la salvación en este mundo, por saber a qué atenerse en el aquende. Y sin descartar el Derecho Natural, cuyo conocimiento se atribuyó directamente a la razón en lugar de a la costumbre como medio de indagarlo, la época moderna, buscando algo racionalmente seguro —lo que contribuyó a potenciar el papel de la razón—, se interesó especialmente por el conocimiento racional de las leyes del orden relativas a la Naturaleza. «Se sentía, decía H. Butterfield, que había algo defectuoso en la propia Creación, algo no enteramente digno de Dios, si no se podía demostrar que todo el universo estaba relacionado entre sí de modo tal que se pudiesen apreciar en él una razón y un orden.»[148]

Whitehead proponía como figuras representativas del nuevo espíritu científico nacido de la teología escolástica

medieval a Copérnico y Vesalio: ambos tipificaron la nueva cosmología y el énfasis científico en la observación directa.[149] En el caso de Copérnico, cuenta R. Tarnas,[150] a la Europa del Renacimiento le urgía mejorar el calendario y la Iglesia católica quería reformarlo por razones administrativas y litúrgicas. Pero esto dependía de la precisión astronómica. El Papado consultó a Copérnico y éste respondió que existía una gran confusión en la ciencia astronómica, por lo que emprendió sus investigaciones bajo la convicción de que el Creador, cuyas obras eran por doquier buenas y ordenadas, no podía haberse descuidado precisamente en los cielos. *Gratia non tollit leges naturales.* De ahí el desarrollo de la actitud científica, que nació de la alianza entre la conciencia de la libertad de lo que Dilthey llamaba la tradición del idealismo de la libertad con el sentimiento de poder del pensamiento racional.[151]

4.– El conocimiento científico descansa en una cierta idea de orden. No puede haber una ciencia viva, decía Whitehead, a menos que exista una extendida convicción de la existencia de un orden de las cosas y, en particular, de un orden de la naturaleza. Y puesto que Dios, creador del orden, no es pensable, afirmaba Einstein, como un jugador de dados —«sería demasiado ateísmo»—, la fe se aplicó a la ciencia: las leyes del orden de la Naturaleza, en el que no existe libertad, que es una propiedad exclusiva del hombre, sino necesidad, pueden ser investigadas deductivamente obedeciéndolas: *natura non nisi parendo vincitur* (no

se vence a la naturaleza si no es obedeciéndola), otra famosa frase del canciller Bacon. Esto se hizo ordenando matemáticamente las observaciones con más precisión y seguridad que las leyes relativas al hombre y a la vida social, puesto que al haber sido su orden establecido por Dios pero sin libertad, ese orden facilita la certidumbre. Es decir, el mundo es acorde con la razón de Dios, la ley eterna: sin determinismo metodológico no hay ciencia y ese determinismo descansa en la certeza —como en Descartes, el amigo del padre Mersenne[152]— de que el mundo ha sido creado por Dios, que no engaña al hombre. «En cuestiones de ciencia no hay libertad de conciencia», diría mucho más tarde Augusto Comte, al que imitó Max Weber, deudor de la escuela histórica, al postular equívocamente la *Wertfreiheit*, la libertad de valores, en las ciencias sociales. Las leyes del número, del mundo espacial y del movimiento son, a la luz de la razón, explicaba Dilthey, cognoscibles como necesarias. «La conservación de la masa y el movimiento en el universo, la ley de la inercia, se hallan fundadas necesariamente en la naturaleza de Dios.»[153]

Según esta perspectiva, el orden natural es determinista para el hombre. El posterior indeterminismo metodológico de Heisenberg o Planck o las teorías del caos, no alteran el supuesto metafísico de la realidad natural como un orden jerárquico espacial inserto en la gran cadena del ser, compatible con la posibilidad de la creación continuada. Descartes, aunque «alejado» de Dios como hombre mo-

derno por el *Zeitgeist,*[154] estaba dispuesto, de acuerdo con el nominalismo voluntarista medieval, a deducir de Dios todo el universo: creía que la cantidad de movimiento repartida en el mismo ha sido comunicada por Dios, fundándose su constancia en la inmutabilidad divina, de modo que no se pueden separar creación y conservación, equivaliendo la conservación a un crear continuo.[155]

El indeterminismo científico, relacionado con mundos inferiores, menos dotados de ser y, por tanto, de menor realidad, simplemente relativiza la capacidad del pensamiento humano haciéndole perder su absolutez.[156] Pasa como en la economía, que debe su carácter científico, más acusado que el de las otras ciencias sociales, y su desmesurado prestigio, a que descansa en el principio formal determinista de la escasez, tras el que se esconde «la mano invisible» de Adam Smith. Sin embargo, aunque el relativismo científico, que sólo busca la certeza, la validez de sus leyes, no la verdad, nada tiene que ver con el filosófico o religioso ni con las ciencias sociales, el historiador Paul Johnson ha notado en algún lugar que, curiosamente, la teoría de la relatividad ha dado pábulo a la creencia vulgar, origen del relativismo moral predominante, en que todo es relativo y no existen verdades objetivas. Por esta vía inesperada se cumpliría la rotunda afirmación de Comte de que la única verdad absoluta consiste en que todo es relativo. El relativismo, la «herejía de los antropólogos» para

Bernard Williams, constituye uno de los más graves problemas de nuestro tiempo.

5.– En suma, el idealismo de la libertad característico de Occidente había pasado de su limitada primera versión, vigente desde Sócrates a Cicerón, a los sistemas escolásticos, alcanzando especialmente con Duns Escoto y Guillermo de Occam «un cuño enteramente nuevo y enérgico».[157] La Edad Media atribuyó un papel fundamental a la libertad, capaz de perturbar el orden humano, el Derecho Natural humano, que refleja al mismo tiempo el orden moral, el modo de actuar en la realidad social como *debe* ser. En la época moderna, en lo concerniente a las leyes del «Derecho» de la Naturaleza, del orden natural de la Naturaleza, éstas son rígidas; su realidad es la que *tiene* que ser, por lo que no pueden ser transgredidas por la libertad. Sólo puede hacerlo su Autor en el caso de los milagros (en realidad, no las transgrede sino que las suspende), cuya posibilidad fue muy discutida en la época moderna, por razones estrictamente científicas, como una contradicción divina.

Aunque la verdadera oposición se dé entre la sabiduría y la ciencia y el papel de la religión al respecto debiera limitarse al de intermediaria, lo cierto es que el conflicto moderno tuvo lugar —y lo tiene todavía— entre la religión y la ciencia como dos maneras diferentes de considerar el mundo. La causación va en la primera de arriba hacia abajo, en la segunda al revés. La ciencia mira el mundo con espíritu cuantitativo; la religión desde un punto de vista

cualitativo. Por eso la cultura en la que la ciencia adquiere una posición predominante, como es el caso de la cultura contemporánea europea, es cuantitativa, mientras que la cultura en la que desempeña un papel principal la religión es cualitativa. Las leyes de la Naturaleza son leyes de la realidad; pero captadas a través de los fenómenos del ser, cabría decir metafóricamente, como sugería Hume, a través de las «costumbres» de la Naturaleza. No pasan, diciéndolo toscamente, de la superficie. Lo importante es que funcionen, que den certidumbre. En sí mismas son inexplicables, igual que cualquier misterio, idea esta última perfectamente compatible, por otra parte, con la razón si se admite la existencia de un Dios personal y transcendente. Sin embargo, pueden ser inferidas o sugeridas por observación de los fenómenos, de la misma manera que los medievales inferían de las costumbres humanas, fenómenos humanos, las leyes relativas al hombre. De lo que se sigue, como algo lógico y natural, que las leyes de la naturaleza están inscritas, representadas en las cosas con símbolos matemáticos, según decía Galileo, igual que la ley natural está inscrita en el corazón humano, pero dependiendo aquí de la voluntad humana su cumplimiento; en realidad su no transgresión, pues, a pesar de la libertad, el hombre no tiene capacidad, en cuanto se trata de leyes, ni de suspenderlas ni de transgredirlas; la supuesta transgresión de las leyes naturales seguramente no es más que una falsa apariencia.

Lo esencial es que, igual que los artistas del Renacimiento se proponían imitar a la naturaleza, «el escabel de Dios», como una manera de adorarle, los grandes sabios que fundaron e impulsaron la ciencia moderna tenían plena conciencia de que el conocimiento científico era una manera casi perfecta, en el sentido de que podía ser muy seguro, de contemplar la Gran Obra divina, cuyo secreto fuera tan buscado por la alquimia medieval. Según Kepleo, debe leerse el libro de la naturaleza para honrar a Dios. La ciencia era una manera de contribuir a Su alabanza, a entender Su gloria y a la realización del plan de la Creación: «el Espíritu Santo, que hablaba por ellos [por los que escribieron las Sagradas Escrituras] no ha querido enseñar a los hombres las cosas que no les servirán para la salvación», transcribía Galileo[158] a la gran duquesa de Toscana un texto de San Agustín. «El prohibir toda la ciencia, ¿qué otra cosa sería que condenar centenares de pasajes de las Sagradas Escrituras que nos enseñan cómo la gloria y la grandeza del sumo Dios admirablemente se descubre en todas sus obras y divinamente se lee en el libro abierto del cielo?» Tanto las Escrituras como la Naturaleza provienen de la misma palabra divina y Dios no se revela menos admirablemente en las acciones de la naturaleza que en las sagradas palabras de la Biblia. Galileo creía firmemente que tanto Dios como el hombre trascienden la naturaleza, puesto que la naturaleza no es autocreadora, y si consiste únicamente en cantidad, su aparente aspecto cualitativo

se lo atribuye la mente humana que la trasciende.[159] Después de todo, «los conceptos físicos son creaciones libres del espíritu humano y no están, por más que parezca, únicamente determinados por el mundo ex-terior»,[160] como demostró Kant.

La historia de la afirmación de la ciencia moderna pasando desde Descartes por More, Boyle, Leibniz, etc., muestra que lo que promovió el espíritu científico fue el espíritu cristiano de estos hombres sin necesidad de secularizar nada. «A Dios no se le puede cantar un himno más hermoso que el de revelar las maravillas de la naturaleza», decía el gran Leibniz.[161]

6.– El Libro de los Libros, la Biblia, el libro de la Iglesia, no se ocupa de cuestiones científicas, si bien al comienzo de la ciencia moderna casi fue algo así como el Libro de la Naturaleza, en la creencia de que contenía en clave sus secretos. Después de todo, «la Biblia es el testimonio más completo sobre la aparición del racionalismo en la religión.» Entre otras cosas, la Biblia condena la idolatría.[162] Es bien conocido, por citar un ejemplo más, el caso de Newton, para quien el estudio de las obras de Dios «constituye el objeto de la Filosofía natural»: «¡pienso Tus pensamientos después de Ti!».[163] Newton, para quien el universo era el *sensorium Dei,* «pasó mucho más tiempo trabajando sobre sus exégesis de las profecías de Daniel y Juan, y en el intento de integrar la cronología bíblica con las historias de otros pueblos antiguos, del que nunca dedicó a la

física». Además, las observaciones más profundas de las ideas cosmológicas encajaban muy bien con determinadas características de la religión tradicional. El historiador de la ideas A.O. Lovejoy señalaba principalmente la virtud de la humildad, al destronar al hombre del centro del universo.[164] De ahí el impulso originario de la investigación sistemática, íntimamente unida a la idea moderna de la ciencia, que concebía lógicamente el conjunto de las leyes como un sistema, concepto que esconde la idea de trascendencia.

Mas, paradójicamente, a la larga, ha observado Daniélou, el empeño en encontrar a Dios en la Naturaleza —*Deus sive natura sive substantia* decía Espinosa— parece haber llevado a la convicción de la imposibilidad de encontrarlo, con el resultado de hacer de la ciencia dejada a sí misma el campeón de la idea de inmanencia. Quizá porque, como decía el famoso juez norteamericano Oliver Wendell Holmes, «la ciencia nos da grandes respuestas a cuestiones menores, mientras que la religión nos da pequeñas respuestas a grandes preguntas».

A decir verdad, el hombre sólo entiende lo que hace, pensaba el mismo Comte, fanático de la ciencia, por lo que los seres naturales son ininteligibles en sí mismos. El legítimo intento de conquistar la naturaleza no implica que el hombre llegue jamás a entenderla, por lo que «el universo siempre permanecerá completamente enigmático», afirmaba Leo Strauss.[165] Sólo la filosofía, amor a la sabiduría,

que se pregunta por la esencia de las cosas, puede intentar legítimamente conocer lo verdaderamente real. Pero, como decía Cicerón, la filosofía suscita la sospecha de muchos, y hoy el esencialismo, en parte como respuesta a graves abusos cometidos en su nombre —es famosa la denuncia de Popper a este respecto—, adolece de credibilidad.

La cierto es que, si la religión no consiste en *conocer* a Dios, ya que lo que se puede decir de la divinidad es lo que sabe la propia religión mediante la fe, tampoco es misión de la ciencia el conocimiento de lo santo. En la práctica, ciencia y técnica son en sí mismas instrumentos de desmitificación, de desacralización de lo natural. F. Bacon no tuvo empacho en elogiar al griego Demócrito frente a Platón y Aristóteles por haber eliminado a Dios y la mente del mundo natural.

18. La técnica

1.– Si resulta difícil, por no decir imposible, encontrar lo divino a través de la ciencia, que en su origen apenas se proponía otra cosa que contemplar la obra de Dios, no por cierto a Dios mismo, la *técnica* coherente con su objeto, la acción sobre la naturaleza, lo hace aún más difícil. Se ha impuesto, movilizando el mundo entero, pero no se pregunta por las causas de las causas, como empezó haciendo la ciencia, ni por las leyes científicas. Esto no implica que la técnica sea ilegítima, aunque exista cierta animadversión a la técnica, explicable pero no justificable, por los excesos que se cometen con ella.

Es muy corriente la creencia en que la técnica moderna de la que depende el industrialismo deriva de la ciencia en tanto «ciencia aplicada». Hay algo de verdad si se habla de su aparición, progreso y difusión masivos. La ciencia apareció primero en un sentido aproximado como filosofía, más tarde, en el sentido estricto de la ciencia moderna, como filosofía natural en el regazo de la filosofía. Lo que en realidad es nuevo es la actitud del hombre europeo ante la Naturaleza, el reino de la necesidad. En cambio, toda técnica es una *creatio ex aliquo* (creación a partir de algo), es decir, producción. En este sentido, la técnica es la única creación humana. Existe desde tiempo inmemorial como algo connatural al hombre; dato que no puede ser oscurecido por el hecho de la universalización de la tecnología occidental «divorciada», decía Toynbee, de su matriz cristiana. No presupone, como la ciencia, una actitud desmitificadora. El asombro por esta hazaña creadora (productiva) lo recoge el viejo mito de Prometeo, según el cual la técnica ha sido robada a los dioses. Spengler definió el hombre como *homo technicus.*

La técnica media entre el hombre y la naturaleza igual que la costumbre en relación con el Derecho y la Moral. La humanidad se sirve desde que existe de técnicas relativas a la naturaleza material, de técnicas del alma y de técnicas del espíritu. «El hombre empieza cuando empieza la técnica», decía Ortega. No ha sucedido lo mismo con la ciencia, cuyo origen es la idea teológico-filosófica de orden, que,

decía San Agustín, responde al hecho de que *ratio non facit, solo considerat* (la razón no hace, sólo considera). En rigor, la ciencia es contemplación, la técnica producción. La ciencia, decía Zubiri, es el despliegue de una inteligencia *poseída* por la verdad: sólo es ciencia libre, se lee en la *Metafísica* de Aristóteles, aquella que existe para sí misma. La técnica se refiere a los efectos de la acción sobre las cosas y en cuanto mediación tiene un carácter utilitario: se trata de servirse de la naturaleza. Es anterior a la ciencia.

2.– La técnica moderna, masivamente trasformadora de la Naturaleza, constituye empero, a diferencia de la antigua, una consecuencia de la apertura del hombre a lo infinito, al reino de la posibilidad de la Creación, apertura derivada de la actitud cristiana frente a la Naturaleza. Los griegos y los hombres de todas las culturas o civilizaciones se han servido y se sirven de la técnica. Esta última tenía instintivamente para ellos un alcance limitado, unas limitaciones, por decirlo de alguna manera, infranqueables. Pues sentían —y muchos todavía lo sienten, el ecologismo militante cuando no es un negocio— un respeto supersticioso ante la Naturaleza, considerada madre y origen de todo; lo tenían los dioses antiguos, que no podían existir fuera de ella. Así, la celebrada *techkné* griega, un modo de saber basado en la *empeiría*, la experiencia, lo mismo que el Derecho y la Moral en las costumbres, nunca pudo ser más que un arte, el arte de dar forma, formas bellas, a la Naturaleza, a la materia que esta ofrece, ayudándola así a per-

feccionarse. Era un arte de artesanos, de demiurgos. Jamás pensó el griego —ni el romano a pesar de su capacidad ingenieril tan alabada— en la posibilidad de dominar a la Naturaleza y servirse de ella. Se contentó con aprovechar las oportunidades que pueda ofrecer; suele citarse también como ejemplo que los chinos habían hecho desde antiguo importantes descubrimientos técnicos como la pólvora, sin que se les ocurriera aplicarlos a la Naturaleza.

En contraste, el cristiano, al desdivinizar, desacralizar, desmitificar la Naturaleza apoyado en el mandato bíblico de dominar la tierra que le da una especial seguridad, no sintió escrúpulos para someterla a su antojo y manipularla por medio de su trabajo hasta los excesos de Fausto, haciendo de la técnica como industrialización de la ciencia el modo de operar. En la cultura europea, el saber siempre ha supuesto «el cumplimiento de una vastísima consigna divina» (Díez del Corral).

La aplicación de la ciencia a la naturaleza, unida a la apreciación cristiana del trabajo, resultó ser así una cosa natural y loable e impulsó el espíritu técnico, a la técnica en su conjunto, prestigiada además por su índole aparentemente neutral. A la verdad, decía J. Daniélou, «nada es más conforme a la vocación bíblica del hombre que el trabajo por el que transforma el mundo material. En este sentido, nada es más bíblico que la técnica. Su desarrollo está profundamente de acuerdo con el designio de Dios, incluso aunque sea obra de hombres que no creen en Él.».[166] El

problema es que la difusión de la mentalidad técnica, que es fragmentaria, mentalidad de especialista, ha creado una mentalidad fragmentada y contradictoria, coherente por cierto con el «instante», el «encuentro», la instantaneidad y provisionalidad de la postmodernidad. Y como la técnica se desinteresa de las causas y legalidades buscando sólo resultados, los efectos, lleva al desinterés por la verdad y a reducir la acción humana a la utilidad momentánea. Sólo le importa la *validez* de las relaciones entre las cosas y los actos humanos, lo que crea la predisposición al utilitarismo y al relativismo éticos.

3.– La tesis de Max Weber sobre la relación entre el calvinismo y el capitalismo ha sido debidamente reajustada. Hay motivos para pensar que si el industrialismo surgió precisamente en Europa, fue debido a lo que puede llamarse el espíritu del cristianismo en general, no exclusivamente a su versión protestante u otra cualquiera, aunque pudieran ser más proclives. La nueva actitud apareció en la Edad Media impulsada por la visión de la bienaventuranza y la apertura del mundo de la posibilidad. En España, los escolásticos de Salamanca iniciaron tempranamente la teoría económica moderna.[167]

Whitehead, al subrayar la deuda de la ciencia moderna con la teología medieval, señalaba que los inventos medievales incitaron el interés por la ciencia. El franciscano inglés Grosseteste puso los cimientos de la ciencia experimental abandonando a Aristóteles y volviendo a San Agus-

tín. Su discípulo escolástico Rogerio Bacon, ante el temor a la venida del Anticristo, uno de cuyos signos eran las invasiones (mongólicas y tártaras) procedentes de los entonces llamados reinos de Gog y Magog, figuras bíblicas que en la Edad Media representaban las potencias del Anticristo y la geografía situaba hacia los Urales,[168] se propuso defender el cristianismo mediante un método de conocimiento del que resultó la técnica. Conforme al carácter pragmático de la cultura europea informada por la religión, los fundadores de la ciencia tuvieron también en cuenta su estrecha relación con las finalidades de la técnica. Francis Bacon vislumbró en *La nueva Atlántida*, título inspirado en Platón, la transmutación de la materia, el teléfono, máquinas y motores, el submarino, el microscopio, el telescopio y el micrófono, etc.

Tiene aún menos sentido atribuir la aparición de la técnica al capitalismo, con el que se confunde el industrialismo, producto de la técnica moderna. La técnica no tiene ninguna relación de necesidad con el capitalismo. El capitalismo es una entelequia sugerida por Marx en su diatriba contra la emergente sociedad industrial. La bautizó así, «capitalismo», Werner Sombart a finales del siglo XIX. El «capitalismo», como le objetó inmediatamente O. Hintze a Sombart en una famosa recensión,[169] no es ningún individuo histórico. Puede tener cierto sentido hablar de capitalismo en relación con el Estado. Con su aparición se acumuló mediante los impuestos una enorme cantidad de

ahorro-capital. Su recaudación —concentración en un punto— y posterior gasto y distribución facilitados por la disposición de moneda metálica a consecuencia del descubrimiento de América, incidieron profundamente por su masa en la vida social. Una prueba es que el llamado capitalismo ha prosperado con el crecimiento del Estado y las actividades gubernamentales. Sólo se puede hablar de capitalismo en relación con el Estado, incluyendo en el concepto de capital la producción estatal de dinero inflacionario. Para W. Röpke, «el capitalismo no es otra cosa que la forma contaminada, adulterada que ha revestido la economía de mercado en la historia económica de los últimos cien años».[170] El factor decisivo ha sido y es la técnica, no el capital, según lo atestiguan las sucesivas «revoluciones» industriales.[171] La virtud del capital consiste en que permite disponer cómodamente de los recursos técnicos en cualquier tiempo y lugar y más o menos masivamente.

La técnica plantea interesantes problemas, como que su espíritu haya puesto fin a la época de la ciencia natural.[172] Pero hay otros más graves a los que ya se refirieron Ortega, George y Ernst Jünger, Jaspers, Heidegger, Schmitt, Ellul, etc., que siguen siendo motivo de preocupación. Entre ellos, el auge de la mentalidad progresista destructora del sentido común y sin otro criterio moral que el demagógico de que todo lo que se puede hacer debe hacerse.

Hay tesis tan contrapuestas sobre la técnica como la de Toynbee y la apocalíptica de Jaspers. Pero cabe reconci-

liarlas. Es posible, pensaba Díez del Corral en términos escatológicos, que la Providencia «haya reservado a la humanidad la ingrata tarea de montar con su inteligencia técnica, tras un periodo de existencia paradisíaca, la escenificación terrena del Juicio final que le lleve a la definitiva y ultramundana»[173]

19. Optimismo y dignidad humana

1.– El cristianismo, con la promesa de la resurrección individual y la vida eterna, del triunfo sobre la muerte, es por naturaleza optimista, aunque los acontecimientos entenebrezcan a veces la perspectiva. La crisis del cristianismo y la cultura de la muerte están en relación directa. No es una casualidad que las ideologías floreciesen en el Romanticismo. La civilización europea era optimista hasta que empezó a prevalecer el pesimismo romántico. La Ilustracion era tan optimista que, en comparación, la Edad Media parecía oscurantista. Las ideologías son pesimistas. No quieren corregir circunstancias concretas como hace la política. Quieren rectificar un mundo que está mal hecho. La apelación a la *dignidad humana* es una fórmula estoica para recuperar el *optimismo*.

La dignidad humana es una expresión bastante ambigua. Resulta difícil saber a qué se refiere. Está muy en boga porque la idea de persona se ha vuelto aún más confusa. No es casual que no sea un concepto jurídico, aunque se emplee para justificar derechos, como los derechos humanos, que quizá son por eso tan ambiguos. *Dignitas* significa-

ba en Roma la cualidad que distingue al gran hombre del pequeño. El hombre insignificante se contentaba con la *libertas* que la condición de ciudadano le daba. La *dignitas,* un concepto aristocrático, no negaba o no tenía por qué negar la *libertas*.[174]

En rigor, en sí misma, la idea de dignidad humana sólo puede tener sentido para cualificar a los humanos frente a los no humanos. Después de todo, para los antiguos, el hombre era un animal racional o político, pero un animal, puesto que su visión de la realidad era biológica, aunque los griegos distinguiesen la vida como *zoé* de la vida como *bios.* Esta concepción parecía superada y, en Europa, cuando se aludía al hombre como animal racional, político, de creencias, etc., la alusión a la animalidad era un uso retórico. Alteradas las cosas, la atribución genérica de *dignitas* al hombre, por ejemplo, frente a los monos, de los que según la fe evolucionista provienen los humanos, tiene cierto sentido y algo de protesta. En realidad, la expresión «dignidad humana» se ha puesto de moda —la moda es un modo de innovación, una forma de medida— ante los hechos inhumanos que se han vivido en el siglo XX y se siguen viviendo a comienzos del XXI —aborto, eutanasia, experimentos genéticos, terrorismo,...— o el retorno a la animalidad postulado científicamente, especialmente en el ámbito de la psicosociología conductista.[175] En definitiva, puesto que el supuesto humanismo ha degenerado abiertamente en el

humanitarismo que justifica tantas atrocidades y perversiones, se acude a esa expresión.

2.– Según este uso, que alude a algo que sería de sentido común si el sentido común no estuviese por lo menos en cuarentena, realzada la naturaleza humana por la Encarnación y el sacrificio de Cristo, el cristianismo atribuye al ser humano una especial dignidad. La encarnación, muerte y resurrección de Cristo para salvar al hombre, el haberse hecho hombre el mismo Dios, lo realza sobre todo lo creado. De ahí la raíz del optimismo cristiano y, por derivación, la idea de dignidad humana. Esta tiene el inconveniente de que por su ambigüedad se la apropian el humanitarismo pacifista y el progresismo. Al famoso y premiadísimo escritor pacifista Günther Grass, buen representante del espíritu y la opinión humanitaria que caracteriza al fanatismo progresista, no le impidió lamentar, según la prensa, con ocasión del atentado terrorista del 11 de septiembre en Nueva York, el «excesivo jaleo orquestado porque han muerto tres mil blancos». No obstante su ambigüedad, agudamente señalada por d'Ors, el reconocimiento de la dignidad humana constituye un denominador común de la vida europea con el que se relaciona su superioridad. Ahora tiende a difundirse universalmente, aunque sea en formas tan equívocas como los derechos humanos que, por una parte, se fundamentan en la Humanidad, una abstracción, como sujeto y al mismo tiempo objeto, y, por otra, pretenden constituir el fundamento de la política sin

ser políticos[176] y de la Legislación sin ser jurídicos. También de la moral, sin ser a lo sumo más que ideales, fácilmente derivables en ideología.

En el cristianismo, la persona, el individuo como ser trascendente, justamente por estar anclado en la Trascendencia, es lo esencial. La persona integra el hombre exterior y el hombre interior formando una unidad, el hombre nuevo paulino. También sin ello, resultaría ininteligible el espíritu de esta civilización. Es más que una coincidencia que su actual crisis o decadencia sean parejos a la del optimismo y la dignidad humana. Lo simboliza la aceptación y difusión nihilistas, con el amparo estatal, de los derechos que concede la Legislación al aborto, la eutanasia, experimentos genéticos, etc., en coherencia con el anómico, paranoico y esquizofrénico universo mental del progresismo y sus derechos humanos.

Entre los antiguos —y aún hoy en muchas civilizaciones ajenas a las influencias bíblicas—, el ser humano era sólo una de las especies del mundo animal. El hombre es un animal, decía Aristóteles reflejando la concepción antigua, no siempre explícita en todas las culturas; añadía el calificativo de político

—animal político—, significando la palabra animal su pura inserción en la Naturaleza como una especie más de la misma, y político su rango entre las especies en cuanto ser racional capaz de articular palabras, hacer discursos —de ahí el prestigio de la oratoria—, de discurrir y de con-

vivir libremente. Político presuponía social, la sociabilidad propia común a todos los seres vivos, capaces de coexistir al menos con los miembros de su especie, y, al mismo tiempo, la aptitud del hombre para convivir —«ese plano de realidad segunda», que decía Ortega— en tanto poseedor de habla en lugar de meramente co-existir. Los griegos resaltaron la cualidad de ser político, capaz de con-vivir, como propiedad del hombre, justamente porque la sociabilidad existe en todas las especies, al caer en la cuenta de la importancia y trascendencia del *logos*, de la palabra, de la razón humana, para organizarse y convivir mediante el diálogo; así descubrieron la política como una posibilidad humana. En eso estriba el humanismo clásico, una suerte de optimismo limitado fundado en la peculiar naturaleza del ser humano. Mas, a fin de cuentas, para los griegos, que empezaron a descubrir la singularidad humana —hicieron del héroe su prototipo—, el *anthropos* no era más que una especie singular en tanto racional, en el mundo de la Naturaleza, sin poder concebir otra cosa: el hombre es un animal y, por ende, si no vivía políticamente, podía ser tratado, igual que los miembros de cualquier especie, como un esclavo y una víctima. Y no todos tenían acceso a la vida política, considerada el modo de vida dignamente humano.

3.– Antes del cristianismo, a pesar del muy relativo optimismo helénico y de todas las idealizaciones de otras culturas, imperaba, pues, una visión pesimista del hombre. Si

el judaísmo, se ha dicho, desvictimiza a Dios y desdiviniza al hombre, el cristianismo desvictimiza a Dios y desvictimiza al hombre

(R. Girard). Para el cristianismo, todo lo creado es bueno. Pero, curiosamente, el ser humano no es una especie como las demás, aunque pertenezca al mundo natural por tener naturaleza. Por lo pronto, en cuanto ser natural meramente social, el hombre es el más vulnerable y dependiente, ya que debe su supervivencia a los demás, como ha puesto recientemente de relieve A. MacIntyre.[177] Sin embargo, según el cristianismo, al participar de la divinidad y esperar la salvación, en la que descansa el optimismo que le hace ver este mundo como un valle de lágrimas, está destinado a dominarlo y a cooperar en la obra de la salvación. El hombre, cada hombre, como posee vida interior, está sobre la Naturaleza y, por tanto, sin ser ángel ni dios, es un ser sobrenatural en el sentido de que supera y trasciende a la Naturaleza en cuanto persona, un ser autónomo. No es un individuo más de una especie al estar dotado de la gracia divina o la posibilidad de merecerla e incrementarla. *Gratia supponit naturam, gratia perficit naturam,* decía Santo Tomás resumiendo la idea.

La visión cristiana del hombre dio lugar, por ejemplo, a la temprana visión optimista del románico medieval o del Renacimiento que culmina en el optimismo de la Ilustración, cuyas raíces cristianas señalara Husserl; visión de la

que se derivaron tantas cosas, a veces contradictorias, y cuyas posibilidades son infinitas.

La concepción del individuo humano como persona, es decir, síntesis de la vida interior y exterior, con un destino superior, fue decisiva en la cultura y la civilización europea. Tuvo la mayor importancia que la avalasen la doctrina de la resurrección de los muertos, «un hecho nuevo, único en el mundo», inaudito,[178] radicalmente distinto del concepto de inmortalidad —«si la resurrección de los muertos no se da, tampoco Cristo resucitó» (San Pablo, *I Cor.*, 15, 15)—,[179] y el amor al prójimo por amor a

Dios —«tratad a los hombres de la manera en que vosotros queréis ser de ellos tratados», según el mandato de Jesús (Lc. 6, 24) del que deriva el imperativo categórico kantiano. Sin la doctrina de la resurrección resultaría muy difícil de entender el optimismo e individualismo europeos, que hacen del individuo el átomo de la historia, o las luchas por la libertad y la igualdad y, en definitiva, por la justicia, junto con el deber y el derecho a resistir a los poderes despóticos y la limitación de la obligación de obedecer con la posibilidad del derecho de resistencia y el tiranicidio seguramente por la amenaza del Anticristo;[180] tampoco se entendería la exigencia de que el poder sea legítimo y se use al servicio del bien común. Tras el optimismo de la idea de dignidad humana está el individualismo cristiano. No obstante, es corriente una gran hostilidad por parte de los cristianos a reconocerlo, confundiendo el in-

dividualismo cristiano con el colectivista. Para aumentar la confusión, a fin de evitar la palabra individuo o su derivada individualismo, denigrada por el marxismo y sus afines, se está introduciendo el término «subjetividad social», demasiado abstracto.

4.– El respeto a la vida humana, al individuo, a pesar de tantos excesos, es muy superior aquí al que se advierte en las demás civilizaciones. Los genocidios, matanzas, etc., del siglo XX parecen increíbles más que nada por haberse dado en esta cultura. Pues, aunque debidos, significativamente, a ideologías militantemente anticristianas, muchos de sus ingredientes emocionales son en cierto modo, paradójicamente, de origen cristiano. Esto ocurre con el aborto o la eutanasia, dos ejemplos actuales muy claros. Cuando no se apoyan explícitamente en argumentos utilitaristas como el control de la población para prevenir supuestas catástrofes terribles[181] o ahorrar gastos a la seguridad social, o en el odio al cristianismo y a la civilización occidental, expresan un humanitarismo pesimista, vagamente apoyado, para algunos, en el amor al prójimo. Son las consideraciones humanitarias lo que da fuerza emocional a la argumentación sobre estas cuestiones y otras semejantes. Así, las subjetivistas reivindicaciones de supuestos derechos naturales configurados como derechos humanos, o bien se reducen a deseos humanitaristas o se resumen en la reivindicación envidiosa del derecho a la propiedad o no tienen razón de ser sin ese fundamento. Su éxito se debe a

que se apoyan en el Estado, que hoy legisla bajo la presión de los grupos que tienen relevancia mediática; que son casi siempre los que la demagogia política quiere que la tengan.

El gran papel desempeñado por el contrato y el compromiso, correlativamente por el Derecho con sus transformaciones, y el desarrollo de la división del trabajo, sólo resultan inteligibles en el contexto del optimismo cristiano con su confianza en el individuo. Sin el individualismo cristiano no se explicarían la naturaleza peculiar del permanente conflicto entre lo público y lo privado o la aparición y el éxito de las ideologías y utopías, que reflejan, aunque pueda ser erróneamente, tanto la supremacía otorgada a la ideas-ocurrencia en la modernidad y el retroceso de las antiguas ideas-creencia, como el proceso de humanización debido al cristianismo del que traen su origen. El problema no es el individualismo. El problema es que el individualismo del contrato era un modelo abstracto; a partir de Rousseau, se trata ya un individualismo abstracto, utópico, basado en el pesimismo y la desconfianza que destila el contractualismo. Un ejemplo actual es el individualismo de Rawls.

La apelación a la dignidad humana constituye una apelación retórica a la confianza en el hombre contra el individualismo masificador del estatismo y una reivindicación del optimismo cristiano.

20. El Estado

1.– El *Estado* es una de las grandes creaciones europeas. No es una forma histórica política universal en el tiempo y el espacio como todavía se suele creer, sino específicamente europea, difundida por todo el mundo como una parte muy importante del botín del rapto de Europa o de su imitación. Aparecido a finales del siglo XV, se afirmó en el XVI. Con el Estado, decía agudamente Novalis, un pietista protestante, «fue encerrada la Religión [por la Reforma protestante] de una manera irreligiosa dentro de fronteras nacionales».[182] Pese a su declive por un conjunto de circunstancias, sobre todo el hecho de pertenecer a otra época, la moderna, aunque alejado de sus supuestos históricos sigue predominando en la forma degenerada de estatismo que, en vez de servir a la sociedad se sirve de ella, decía hace ya mucho tiempo Ortega. Dada la creciente prepotencia de la estatalidad, la piedad y la caridad cristianas están destinadas a ser engullidas por el Estado. El segundo mandamiento, decía Jean Cau, se transformó así: «trabajarás para el Estado, que se encargará de decidir sobre tus impuestos a favor de la colectividad». El ciudadano quedó destinado a ser contribuyente, administrado y, para disimular su condición de súbdito en el mejor de los casos, en ciudadano votante.

Desde el siglo XVI, hubo lectores de Maquiavelo y adversarios de la *ratio status* que se escandalizaban al ver o adivinar las posibilidades descivilizadoras —anticristianas— de la estatalidad. Mas, al parecer, apenas el cardenal inglés

Reginald Pole, percibió claramente la naturaleza del Estado, según Heinrich Lutz.[183] No obstante, la historia es como es y, mientras se mantuvo dentro de ciertos límites, fue un elemento benefactor. Burke o Hegel, por ejemplo, veían en el Estado el instrumento de la «táctica divina» en la historia. Tras su configuración como Estado Nación comenzó el proceso descivilizador, cuya relación con la estatalidad, aunque anunciada, como siempre, por espíritus clarividentes, no se empezó a aceptar con la suficiente nitidez hasta bien entrado el siglo XX. Hoy, la crisis terminal del Estado parece irreversible. Cualquiera que sea su desenlace final, constituye una de las causas principales, si no la fundamental, de la crisis de Europa, el cristianismo y la Iglesia.

2.– Las causas y circunstancias de su aparición y consolidación son infinitas y de diverso rango. Pero para su configuración, a la que contribuyó en grado sumo la mitificación de la antigua *polis* y de Roma, fueron decisivos el Imperio medieval, una forma política íntimamente ligada al cristianismo —«Sacro Imperio Romano-Germánico»— como *kat'echon* o dique frente a los embates del Anticristo, que se consideraba heredero del romano, y la Iglesia.[184] El Estado tomó muchos elementos tanto del primero como de la segunda, que a su vez había heredado directamente bastantes del Imperio romano; quizá principalmente su *êthos*, empezando por la idea de soberanía, el alma de la estatalidad, trasunto de la *plenitudo potestatis* eclesiástica según la

formulación de Bonifacio VIII en la famosa bula *Unam sanctam* (1302), y otra serie de potestades, entre ellas, con el tiempo, la *potestas docendi,* la potestad de enseñar, característica de la *auctoritas.* Para J.R. Strayer, «el concepto gregoriano de la Iglesia casi demandaba la invención del concepto del Estado».[185]

Los primeros pasos hacia la teoría del Estado los dieron los católicos Maquiavelo y Bodino. El gran teórico del Estado, el nominalista voluntarista Hobbes, inclinado seguramente al calvinismo —de ahí su legalismo—, lo pensó como un Estado cristiano, por supuesto particularista, independiente del Imperio, que ya había agotado sus posibilidades históricas, y de la Iglesia universal, al ser los Estados creación directa, según él, como todo lo demás, de Dios Padre, el Dios creador del Antiguo Testamento, a diferencia de la Iglesia, fundada por Dios Hijo, cuyo Reino no es de este mundo.

Hobbes, lector de San Agustín, preocupado por restaurar la tranquilidad del orden, tan perturbado en su época, concibió la teoría del Estado y la teoría política moderna desde el punto de vista de una teología política mediadora en la tensión dialéctica entre las dos ciudades agustinianas, la *civitas Dei* —lugar teológico o estado de paz— y la *civitas diaboli* —lugar teológico o estado de guerra de todos contra todos—. Con su decisión metafísica transfiguró la imagen del Reino de Dios en la tierra en la de un Estado de Paz integrador de lo político y lo religioso, para garantizar

con su orden la seguridad, la salvación en este mundo. Poco a poco, el Estado, concebido por Hobbes como un *mortall God*, empezó a crear la realidad por medio de la

Legislación (el Derecho como creador y organizador de situaciones), el «despotismo legal». Sustituyó así paulatinamente la visión ordenalista espontaneísta, natural o «cataláctica», como la llamaban Mises y Hayek, de la realidad (el Derecho como ordenador de relaciones), que antes dependía de la religión, por el orden estatal, orden artificial, científico-técnico, creado por el hombre. A partir de entonces, el interés por la política empezó a sustituir a la preocupación por la religión.

En la práctica, fueron decisivos para la consolidación y configuración de la estatalidad la acción y el trabajo de eclesiásticos como Cisneros, Wolsey, Richelieu o Mazzarino. Contribuyeron también muchos más situados en distintos puestos por ser el eclesiástico el estamento más educado, y otras personas y elementos cristianos, aunque no fuesen específicamente clérigos o eclesiásticos. Todos ellos bajo la impronta del modo de pensamiento eclesiástico aún dominante, que determinaba las actitudes generales. El resultado fue que el Estado, desarrollado a partir del *régimen* medieval impregnado del *êthos* cristiano definido por la Iglesia,[186] que impone límites al ejercicio del poder, aunque su concepción del orden sustituía y en parte se oponía a la eclesiástica, imitó y tomó de ella mucho más que las potestades: por ejemplo, la idea secularizada de

cuerpo político derivada del concepto teológico del cuerpo místico en el que el individuo ontológico se convierte en individuo social, o la idea de jerarquía y de una administración burocrática en gran escala,[187] y, en el trasfondo de todo ello, como impulsora y justificadora de su actividad, la citada idea dinámica de misión, aplicada ahora a la seguridad temporal. Mas, como dice Böckenförde en un famoso artículo, lo estatal, en su forma avanzada de Estado-Nación, «secularizado, vive de presuposiciones que él mismo no puede garantizar».[188]

3.– En un primer momento, únicamente se trató de dar seguridad política, la función que justifica al Gobierno, mediante la creación del orden político. Su consecución le dio un gran prestigio al Estado, sobre todo entre las clases medias; más tarde se trató de garantizar la seguridad social mediante la organización —reestructuración— del orden de la sociedad en sentido crecientemente igualitario, como un orden nacional;[189] finalmente se trató de dar la seguridad total en este mundo instaurando un orden que reconciliase y reuniese el Estado y la Sociedad abarcándolos en una unidad. Todo ello como trasunto de la seguridad que daba la Iglesia en orden a la salvación eterna aplicándola a este mundo, unida a la persecución del bien común como fin propio del Estado transformado en «el interés público», etc. Atenido durante bastante tiempo al mínimo religioso, ha sido con su neutralidad el gran agente de la «secularización» o mundanización. Pues la *ratio status* im-

pone a la política casi como un deber el centralizar y secularizar todos los ámbitos posibles, poniéndolos al servicio de lo Político: tiende a monopolizar todo poder y toda actividad política y a intervenir o monopolizar las sociales. Eso lleva fácilmente a confundir secularizar y desacralizar, haciendo de la lucha contra lo sagrado —contra los «tabúes»— y la religión como lo que lo sustenta, un objetivo principal aunque sea indirecto de la *ratio status*.

La unión del Trono y el Altar, comparativamente semejante en los países católicos a la integración de la Iglesia en el Estado en los protestantes y al teocratismo de la ortodoxia transformado por la misma época, al menos en Rusia, en cesaropapismo, impregnó durante bastante tiempo de moralidad cristiana la acción política y el derecho estatal; sobre todo, la gran construcción —construir significaba originariamente, recordaba Heidegger, habitar; su esencia es el dejar-habitar— del *ius publicum europaeum*. Del mismo modo que el equilibrio europeo hizo las veces de la *universitas christiana* dirigida por la Iglesia, el *ius publicum europaeum*, cuya destrucción comenzó con el Tratado de Versalles en 1919, sustituyó a la religión.

El Estado-Nación,[190] como titular de la soberanía, revistió la forma de una persona moral fundada en el *amor sui,* mediante la apropiación del carácter comunitario de la Iglesia según el *amor Dei.* Desde entonces, aunque la Nación, encarnada en el primer momento por la burguesía, la representen el «pueblo», el proletariado, la raza o la len-

gua, como la estatalidad es un orden territorial cerrado, particularista, ha tenido por meta el ser la única comunidad rivalizando con la Iglesia, dentro de su esfera particular, el orden estatal. Con mayor rivalidad en el caso de la Iglesia Católica. Su universalismo, a diferencia de otras Iglesias cristianas, realmente confesiones, en general más acomodaticias con la estatalidad, constituye un factor de división interna del Estado —lo dijo muy claramente Rousseau— en tanto tiene un centro propio, el Papado, la Santa Sede, el Estado Vaticano y trasciende las fronteras. Hay que agregar que —coincidiendo a veces en esto con las otras iglesias cristianas pero con mayor independencia—, constituye una fuente principal de la crítica permanente a las realidades temporales, si bien en cada momento y en cada caso suele depender de la vitalidad eclesiástica de cada nación. Hobbes, enfrentado al universalismo eclesiástico del Papado, que era a su juicio la causa de las guerras civiles, incorporó la Iglesia a la estatalidad, no sólo como protestante inglés, sino a fin de sustraerla a la influencia papal, aplicando la teología política anglicana en su teoría del Estado aun a riesgo de inundarla de elementos míticos. El propio Estado se convirtió en el gran mito político de la modernidad. En el orden por antonomasia con su propio derecho natural: el derecho constitucional.

4.– Tal es la causa última del laicismo de la *ratio status,* congruente con el *logos* heracliteano pero enfrentada a la *ratio ecclesiae* que descansa en el *logos* juánico, a cuya in-

fluencia había empezado a sustraerse mediante el artificio del contrato. Constituye asimismo la causa de la politización, incoada, observa P. Pasqualucci, en el *motto* iluminista la *politique c'est tout*, que descansa en la absolutización del principio de inmanencia en oposición polémica al de trascendencia: al no poder soportar la permanente crítica de la Iglesia, el Estado aspira a sustituir la religión, despojándola de su carácter público mediante la política monopolizadora, al menos, en principio, en su ámbito particular, a cambio de la tolerancia de la religión privada en el mejor caso.

Suficientemente desplazada su rival de la esfera pública, quedó el Estado como la más alta y omnipotente institución humana: el Estado como la forma del orden. Se autolegitimó como Estado de Derecho. El Estado de Derecho es una creación del liberalismo estatista que atenúa el absolutismo —la supremacía de lo estatal— sin eliminarlo,[191] en la creencia de que por fin se había logrado cuadricular el círculo político estableciendo un gobierno limitado. Una ilusión y una utopía, con el mal gusto que, como decía Jouvenel, denota el pensamiento utópico: el poder tiende siempre a crecer y a expansionarse y para limitar el gobierno no bastan límites intrínsecos como la división de poderes, sino que se necesitan límites extrínsecos, sociales —entre ellos los que pone la Iglesia—, así como la conciencia de la libertad política y la rebelión contra lo que llamaba La Boètie la servidumbre voluntaria.

En puridad, el Estado de Derecho, una vez evaporado el *êthos* liberal opuesto a la visión de lo Político como una comunidad, por lo que ponía lo privado sobre lo público —no por cierto sobre lo común—, presupone que lo importante es la ciudadanía y la vida y la ética públicas, siendo lo demás, la vida y la moral privada, cosa del hombre libre. Reproduce a medias la idea calvinista del control de la moral y las costumbres por el Estado. O sea, contrapone el ciudadano al hombre libre en menoscabo de este último, cuando, en realidad, la ciudadanía no es sino una facultad del hombre libre.

La idea del Estado de Derecho estaba ya, efectivamente, en Hobbes, autor de otra importante obra titulada *De cive*, *Sobre el ciudadano*. Para poner fin a las guerras civiles religiosas, este gran pensador imaginó el Estado como una construcción artificial mediante normas jurídicas sostenida por la fuerza.[192] En sentido político, se trata en este caso de una secularización mimética de la agustiniana *civitas Dei in coelo*. En sentido jurídico, se trata también de una secularización, no de una mera mundanización, de la concepción universalista cristiana y eclesiástica de la *omnipotentia iuris,* pero aplicada en los Estados particulares para ordenar y encauzar su omnipotencia a fin de conseguir la paz en el interior.

5.– El Estado era para Marx la *civitas diaboli.* Sin embargo, bajo su influencia, Lenin estableció en Rusia el primer Estado Totalitario y Terrorista, en el que todos eran ciuda-

danos y nadie era libre; ni siquiera Lenin, Stalin o cualquiera de sus sucesores según la antigua caracterización por Jenofonte del tirano en su famoso diálogo *Hierón*. El Estado Totalitario, concepto cuantitativo, o Minotauro, concepto cualitativo, es la forma del Estado de la sociedad democrática de masas en la que la ciudadanía alcanza la apoteosis. En él, se ha dicho, los neuróticos, enfermos mentales y desaprensivos pueden alcanzar fácilmente los puestos más relevantes: basta la condición de ciudadano. Ser ciudadano es un título sublime a cambio del cual la sociedad política queda legitimada en la práctica para explotar a la sociedad civil formada por los hombres libres. El ciudadano tal como lo imaginó la Revolución Francesa es uno de los grandes mitos modernos. Constituye una causa principal de la degradación de la democracia.

Después de la Segunda Guerra Mundial, si bien su origen es anterior, el Estado se ha disfrazado de Estado de Bienestar, el rostro del verdadero Estado Totalitario descrito por Tocqueville, aunque su origen es anterior: tras el Estado Social de Bismarck, el presupuesto de 1910 de Lloyd George abrió el camino en Inglaterra al *Welfare State*. El Estado Totalitario soviético o el nacionalsocialista, para abolir de raíz las diferencias, tenían que institucionalizar el terrorismo como una suerte de violencia anómica. El Estado de Bienestar —cuya idea quizá estaba también en Hobbes— institucionaliza una violencia legal, que sin llegar al terrorismo produce insensiblemente, por lo que no suscita re-

sistencias, la anomia a largo plazo, que al final interioriza mucho mejor la mentalidad pseudocomunitaria. Este Estado, una especie de Estado Socialdemócrata, en franca crisis desde la desaparición de su rival Soviético, con su apariencia suave, no es una fuente menor de desorden: politiza la previsión de la vida personal y, al centralizar la responsabilidad individual y familiar, destruye la familia, que constituye el mayor obstáculo para la realización del comunismo —del Estado-Comunidad—, según la tendencia propia de la estatalidad una vez desbordados ciertos límites morales e institucionales como el de la propiedad, tan ligado a la familia. El hogar familiar, el hogar del hombre libre, ha dejado de ser el modelo inspirador del orden social en general. El Estado de Bienestar, «una comunidad de valores» —el Estado Nacionalsocialista se autodenominó más modestamente «comunidad popular»— ha ocupado su lugar: es el hogar de los ciudadanos; de ahí el individualismo disgregador que caracteriza a la sociedad de masas. En su legal revolución permanente para imponer la integración forzosa en flagrante contradicción con sus desintegradoras políticas sociales y el igualitarismo contrario a la naturaleza de las cosas, jerarquiza en la práctica con sus discriminaciones igualatorias lo inferior sobre lo superior. El problema es que, llegado a este punto, el Estado, la forma dominante de orden, genera desorden, y este desorden puede llevar a su disolución. Parece existir un paralelismo entre el actual desorden estatal y el desorden en la ciencia.

En el Estado desempeña un papel principal la estadística, instrumento para conceptualizar la organización mecanicista de la vida. En la ciencia, que en realidad ha dejado paso a la técnica, también es ahora muy importante la estadística. Y en la física ha cobrado gran importancia la teoría del caos, que recurre a las matemáticas fractales para explicar determinados hechos que no encajan en el sistema. Etc.

6.– Hay muchas caracterizaciones de la estatalidad actual.

Estado Panopticon, que vigila todo, se dice que es un *Estado Esquizofrénico*, cuya revolución permanente da como resultado una contradicción sistemática entre sus múltiples propósitos; que es, asimismo, un neurótico *Estado Terapéutico* derrochador;[193] *Estado de Seguridad social* total, promete la salvación en este mundo destruyendo la espontaneidad social y la responsabilidad individual y familiar; *Estado Neutral,* sirve a las oligarquías que constituyen la sociedad política; *Estado de Partidos*, pero en realidad un Estado *de* los Partidos y otros grupos como los sindicatos, éstos lo patrimonializan; *Estado Democrático,* subordina la democracia al consenso entre los partidos; *Estado Educativo* según Jouvenel, lo es sólo por el dinero que despilfarra en una enseñanza mala como información, nula como enseñanza y deformadora como educación: niega el «derecho a la ignorancia» al mismo tiempo que la fomenta casi como un deber; *Estado de Cultura*, neutraliza la cultura subsidiando

la irresponsabilidad, la incultura y lo que atenta al sentido común: todo lo que a sus gestores les parece descivilizador; aún peor, como la administración —mantener el orden en una situación que de suyo propende al desorden— es correlativa a la estatalidad, es un

Estado Administrativo, gigantesco aparato burocrático irracional en el que sólo la burocracia puede combatir a la burocracia; para satisfacer los caprichos de todas las apariencias del Estado, deviene forzosamente, como había previsto Schumpeter en 1919, un policíaco *Estado Fiscal* antiahorro devorador de la propiedad y aniquilador de la libertad social, a fin de controlar la riqueza sin la que no podría subsistir; *Estado Doble*, en tanto una federación de burocracias;[194] se le describe, en fin, como *Estado irónico*.[195] Todos esos calificativos le convienen. Pero es más cosas: por ejemplo, pretende ser un *Estado Científico*[196] y se le denuncia como *Estado Criminogeno,*[197] o *Estado Espectáculo*. Tocqueville lo adivinaba como un *Estado Tutor* y Hilaire Belloc como un *Estado Servil*. Para Nietzsche, sería un *Estado Monstruo*. Es todas esas cosas al mismo tiempo y ha devenido una agencia de corrupción. La idea que parece imponerse en la Unión Europea de un Superestado equivale a centralizar la corrupción.

El Estado ha rebasado con creces, como descubrió Tocqueville, el viejo Estado Absoluto. Sólo por sus pretendidos fines modernizadores, que utiliza como coartada, evoca el modesto Estado Despótico de Pedro el Grande de Rusia, el

primer modernizador, que sirvió de ejemplo al Estado Monárquico Absoluto para su transformación en el Estado Monárquico Despótico de la Ilustración. En las condiciones actuales, constituye en la sociedad de conocimientos una versión anacrónica del Estado pseudo-liberal y pseudocomunitario hijo ilegítimo de la Ciudad de los Filósofos del siglo XVIII, hija a su vez de la agustiniana Ciudad de Dios: «los preconceptos básicos del pensamiento del siglo XVIII eran aún esencialmente los mismos que los del siglo XIII... Los *philosophes* derrocaron la Ciudad Celeste de San Agustín sólo para reconstruirla con más modernos materiales», escribía Carl

L. Becker en un libro clásico.[198] En fin, el Estado panteísta ha devenido una máquina amorfa, arbitraria e irracional, destartalada e inmanejable, en reforma permanente: está siempre en reparación. No es extraño que se generalice la falta de sentido del Estado, de lo que constituye una prueba la extensión de la corrupción política. La mayoría de los observadores sin prejuicios coincidiría con el juicio de Hoppe: «La degeneración moral y la decadencia cultural que nos rodean —los signos de la descivilización— son, si no totalmente, al menos en parte, la consecuencia inexorable e inevitable del Estado de Bienestar y sus instituciones centrales. Es un sistema irracional y corrompido de explotación de las clases medias.»[199]

Esta última pseudoforma de la estatalidad es la superación, que el laicismo radical intenta hacer definitiva, de la

inevitable dialéctica entre el Estado, la forma moderna de lo Político, y la Iglesia, entre el poder temporal particularista y la autoridad espiritual universalista. Estado que se siente capaz de cloroformizar, seducir, acallar y dominar por fin a las decadentes Iglesias particulares. Haciendo del culto a la técnica su religión civil regulada por el derecho público, especialmente el derecho administrativo y el fiscal, corresponde en sus distintas manifestaciones y múltiples aspectos peculiares, como el activismo perpetuo de la movilización total[200] —una suerte de peregrinaje hacia una tierra prometida desconocida—, al mito de una perfecta *koinonía*, una suerte de reino de Dios en la tierra obra del hombre, y, mucho más allá de Hobbes, de iglesia secularista.

Goethe simbolizó en la figura de Fausto su temor a que a la voluntad de dominar la naturaleza se uniera la de dominar al hombre. La jacobina Ciudad del Hombre, mito inspirado en el

Objetivo Estado de Paz hobbesiano, dios mortal, aspira a reunir artificiosamente en su seno las dos *civitates Dei*, la de la tierra y la del cielo, despreciando empero tanto a Atenas como a Jerusalén.[201] Aspira a realizar los ideales de esta última según el principio *extra rem publicam nulla salus.*

Notas

Primera Parte

Ideas y creencias en Europa

[1] *Una mirada a Europa* (Madrid: Rialp, 1993), p. 25.

[2] A. Pérez de Laborda, *Pensar a Dios, Tocar a Dios* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2004), p. 26.

[3] Véase Ch. Taylor, *Las variedades de la religión hoy* (Barcelona: Paidós, 2003), pp. 50-51.

[4] El inspector de finanzas Valéry Giscard d'Estaing es un enarca, un estatista a la francesa, típico representante de la clase política europea. En un pretencioso librillo muy superficial titulado *Democracia* (Barcelona: Plaza & Janés, 1976), escrito cuando era presidente de la República, tras mencionar «la larga evolución del Occidente cristiano, y después "filosófico"» (p. 61), y evocar continuamente el «proyecto», palabra sagrada del progresismo huero, concluye invocando, mediante la acumulación de palabras vacías, «el rayo de luz necesario para iluminar el mundo, el rayo de una nueva civilización, que reúna en una misma percepción espiritualista la liberación del ser y el rumbo del destino de la especie. Pero esto, todavía lo ignoramos».

[5] *La religión y el origen de la cultura occidental* (Madrid: Encuentro, 1995), p. 9.

[6] *El mesianismo en el Mito, la Revelación y la Política* (Madrid: Rialp, 1948), p. 155.

[7] *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna* (Barcelona: Paidós, 1996), pp. 95 ss. Sobre el cuantitativismo de la cultura contemporánea, véase todavía R. Guénon, *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos* (Madrid: Ayuso, 1976).

[8] *Del amanecer a la decadencia. Quinientos años de vida cultural en Occidente. (De 1500 a nuestros días)* (Madrid: Taurus, 2001). J. Freund había dicho lo mismo en *El fin del Renacimiento* (Buenos Aires: Editorial de Belgrano, 1981).

[9] A.N. Whitehead, *El devenir de la religión* (Buenos Aires: Nova, 1961), p. 47.

[10] J. Ratzinger, *Glaube, Wahrheit, Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen* (Friburgo de Brisgovia: Herder, 2003), pp. 125-126.

[11] *El misterio del Padre. Fe de los Apóstoles. Gnosis actuales* (Madrid: Encuentro, 1998), «La prueba de la fe», pp. 36-37.

[12] *El misterio del Padre,* cit., p. 70.

[13] Para la distinción entre autoridad epistemológica y autoridad moral, J.M. Bochenski, *¿Qué es autoridad? Introducción a la lógica de la autoridad* (Barcelona: Herder, 1979).

[14] Véase C. Schmitt, *Catolicismo y forma política* (Madrid: Tecnos, 2000). También H. Quaritsch (ed.), *Complexio oppositorum. Über Carl Schmitt* (Berlín: Duncker & Humbolt, 1988).

[15] Véase D. Negro, «Ontología de la derecha y la izquierda. Un posible capítulo de teología política», *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 76 (1999).

[16] *Posmodernidad y cristianismo. ¿Una radical mutación antropológica?* (Madrid: Encuentro, 1997) p. 110.

[17] Véase A. del Noce, *Il Catolicismo comunista* (Milán: Rusconi 1973).

[18] *Worte der Seele* (Friburgo/Basilea. Viena: Herder, 1995), p. 66.

[19] El sacerdote católico Santiago Martín, haciéndose portavoz de ese desánimo, escribía en el periódico español *La Razón* (5-V-2004, p. 39), refiriéndose a la incapacidad de la jerarquía eclesiástica para hacerse oír públicamente: «en cuanto al uso de los micrófonos de los templos, no hay que olvidar que la mayoría de los sacerdotes pasan de lo que dicen los obispos, o porque están más de acuerdo con los socialistas que con sus pastores o porque, simplemente, pasan de todo.»

[20] *The Philosophyy of the Act* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), «Religion and Social Values», p. 475.

[21] *La estructura social. Teoría y Método* (Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1964), p. 207.

[22] Cfr. G.H. Sabine, *Historia de la teoría política* (México: Fondo de Cultura, 1994). XI.

[23] El progresismo político es activista contra la tradición y la religión. Defensor populista del monopolio estatal de la educación —fundamental para entender la difusión del pensamiento estatal y del culto al Estado—, el actual jefe del gobierno socialista español, Sr. Rodríguez Zapatero, reflejando el dogmático talante nihilista enemigo de la religión del humanismo progresista, pidió, cuando estaba en la oposición, «más gimnasia y menos religión». Ya en el poder, procede en consecuencia.

[24] C. Schmitt en M. Herrero (ed.), *Carl Schmitt und Álvaro d'Ors. Briefwechsel* (Berlin, Duncker & Humblot, 2004), p. 146. Véase por todos, sobre esta cuestión fundamental, de R. Domingo, discípulo de A. d'Ors, *Teoría de la «auctoritas»* (Pamplona: Eunsa, 1987). Sigue siendo interesante R. Guénon, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel* (París: Guy Trédaniel-Éditions Véga, 1984). Schmitt conocía el pensamiento de Guénon.

[25] Véase todavía, aunque se limita a examinar el tema en relación con el marxismo, M. Reding, *El ateísmo político* (Madrid: Ediciones Europa, 1959).

[26] R.A. Rappaport, *Ritual y religión en la formación de la humanidad* (Madrid: Cambridge University Press, 2001), p. 21. En el mismo sentido y refiriéndose directamente al cristianismo y a su confrontación con el nihilismo, A. Caracciolo, *Religione ed eticità* (Genova: Il Nuevo Melangolo, 1999).

[27] *Del amanecer a la decadencia*, p. 29.

[28] *Fuentes del yo,* pp. 333 ss.

[29] *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución francesa* (Barcelona: Gedisa, 1995), pp. 232-233.

[30] Véase el interesante prólogo de C.A. Cantón al curioso libro de Blumenberg, *Conceptos en historias* (Madrid: Síntesis, 2003). Una introducción al pensamiento de Blumenberg, F.J. Wetz, *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas* (Valencia, Eds. Alfons el Magnànim, 1996).

[31] Véase Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, pp. 375 ss.

[32] *Nostalgia del absoluto* (Madrid: Siruela, 7.ª ed., 2004).

[33] *El romanticismo* (Barcelona: Grijalbo-Mondadori, 1997).

[34] México, Fondo de Cultura, 1947.

[35] *Esencia del nihilismo* (Madrid: Taurus, 1991), pp. 13 ss.

[36] Parece haber sido F.H. Jacobi el primero en utilizar la palabra nihilismo en una carta a Fichte de 1799 tachando al idealismo de nihilismo. Tendría un antecedente en la palabra *Nihilianismus*, empleada en 1786 por Johann Andreas Cramers. El ruso N.J. Nadjezdin llamó nihilistas en 1829 a Pushkin y su grupo literario. El primero que la empleó en un sentido preciso fue Baader. La difundió Turgueniev para indicar la negación de todo lo fundado en la tradición y la autoridad y cualquier tipo de validez. Véase D. Arendt (ed.), *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte* (Darmstadt: Wissenschafliche Buchgesellschaft, 1974), especialmente las contribuciones de G. Gloege, T. Süss, H. Wein, W. Vordtriede y O. Pöggeler. Este último insiste en que, si no el término, desde luego el concepto fue objeto de intensas discusiones en el contexto de Hegel.

[37] Cit. en D. Arendt (ed.), *Der Nihilismus....* O. Pöggeler, «Hegel und die Anfänge der Nihilismus-Diskussion» (1970), p. 312.

[38] *Geist und Zeitgeist* (Frankfurt del Meno: Suhrkamp 1997), pp. 59 y 63.

[39] Cit. en Ch. Taylor, *Fuentes del yo,* p. 399. Véase todo este capítulo sobre el carácter del expresionismo romántico.

[40] *The Mind of the European Romantics. An Essay on Cultural History* (Londres: Constable 1966, p. XXII (hay trad. española). Schenk examina varios casos de la ambivalencia e inseguridad romántica. Dos ejemplos de personajes bien conocidos: Chateaubriand, el celebérrimo autor de *El genio del cristianismo*, una de las fuentes del tradicionalismo —no el de Bonald o de Maistre, que no eran románticos—, siempre osciló entre la fe y la duda; o el sacerdote, admirador de Comte, Lamennais, a quien por cierto se atribuye a veces la paternidad *in the long run* de la democracia cristiana, que, al decir de André Maurois, «casi siempre escribió contra alguien». Etc.

[41] «Los mitos políticos modernos —decía E. Cassirer— no sólo han transmutado los valores, sino que también han operado una transformación del lenguaje.» En ellos «la palabra mágica tiene precedencia sobre la palabra semántica». *El mito del Estado* (México: Fondo de Cultura, 1.ª ed. 1947), p. 324. Cfr. M. Frank, *El dios venidero. Lecciones sobre la Nueva Mitología* (Barcelona: Ed. del Serbal, 1994) y su continuación, *Gott im Exil. Vorlesungen über die Neue Mythologie* (Francfort del Meno: Suhrkamp, 1988).

[42] Cfr. C. Schmitt, *Politische Romantik* (Berlín: Duncker & Humblot, 3.ª ed., 1968), Vorwort, espec. pp. 23-26. Schmitt estudia ahí los casos de varios románticos.

[43] *La pasión del pensamiento occidental. Para la comprensión de las ideas que modelaron nuestra cosmovisión* (Barcelona: Editorial Prensa Ibérica, 1997). «La transformación de la era moderna», pp. 286-287.

[44] *Torheiten der Zeit. Stellungnahmen zur Gegenwart* (Nuremberg: Glock und Lutz, 1966), espec. p. 49.

[45] Ch. Maurras advirtió a comienzos del siglo XX el carácter destructivo del Romanticismo. Véase *Romantisme et Révolution* (París, 1925). En España, recogió el juicio de Maurras E. Vegas Latapié en *Romanticismo y democracia* (Santander, 1938). Véase también F. Canals, *Cristianismo y revolución. Los orígenes románticos del catolicismo de izquierda* (Madrid, 1986). Se debe esta nota a la amabilidad de Miguel Ayuso.

[46] *Nietzsche,* II (Barcelona: Destino, 2000), p. 81.

[47] Ponencia presentada en el Foro Iberdrola de pensamiento actual el 3.VII.2004.

[48] G.H. Mead, *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social* (Buenos Aires: Paidós, s. a), p. 53.

[49] *Esencia del nihilismo*, pp. 32-33.

[50] Véase *Hacia la pregunta del ser* en la edición de J.L. Molinuevo de *Acerca del nihilismo* (Barcelona: Paidós, 1994). Esta edición incluye también el texto de Jünger *Sobre la línea*.

[51] M. Zambrano, *El hombre y lo divino* (México: Fondo de Cultura, 1993), p. 187.

[52] *Eurotaoísmo* (Barcelona: Seix Barral, 2001), p. 142.

[53] *Op. cit.*, p. 90.

[54] Véase de H. Schelsky, *Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen* (Munich: dtv, 1977). Este libro, lógicamente silenciado, sostiene la tesis de que la vieja lucha de clases entre burgueses y proletarios según la fórmula convencional ha sido sustituida, tras la Segunda Guerra Mundial, por la lucha latente entre la nueva clase dominante de los intelectuales y el resto de la población, de la que aquella vive vicariamente. En un sentido parecido, Th. Sowell, *The Visions of the Anointed. Self-Congratulations as a Basis for Social Policy* (Nueva York: Basic Books, 1995).

[55] *Nietzsche II*, p. 82.

[56] *¿Qué es filosofía política?* (Madrid: Guadarrama, 1970), p. 233.

[57] «La modernidad se caracteriza por que produce técnicamente sus inmunidades y va eligiendo progresivamente sus estructuras de seguridad sacándolas de las tradicionales coberturas teológicas y cosmológicas», escribe P. Sloterdijk. *Esferas I. Burbujas. Microesferología* (Madrid: Siruela, 2003), p. 35. Ver lo que sigue.

[58] Que estaba ya en el Génesis. Véase P. Sloterdijk, *Esferas I*, pp. 39 ss.

[59] Véase de G. Gutiérrez, «La estructura consecuencialista del utilitarismo», *Revista de Filosofía*, 3.ª época, vol. III, Nº 3.

[60] Sobre la distinción entre lo correcto y lo bueno, aunque insuficiente, W.D. Ross, *Lo correcto y lo bueno* (Salamanca: Sígueme, 2001).

[61] Cfr. R. Spaemann, *Lo natural y lo racional* (Madrid: Rialp, 1989). Interesante para el desarrollo del pensamiento mecanicista, M. Schneider, *Das Weltbild des 17. Jahrhunderts. Philosophisches Denken zwischen Reformation und Aufklärung* (Darmstadt: Wissenschafliche Buchgesellschaft, 2004).

[62] Véase la diferencia en L. Legaz y Lacambra y otros, *El pactismo en la historia de España* (Madrid: Instituto de España, 1980), especialmente la presentación de J. Vallet de Goytisolo.

[63] *Idea de la naturaleza* (México: Fondo de Cultura, 1950), p. 122.

[64] C. Schmitt, «Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes», reeditado en G. Maschke (ed.), *Staat, Grossraum, Nomos* (Berlín, Duncker & Humblot, 1970) p. 139. El ideal del Estado Corporativo, llamado a veces Estado Orgánico, es absurdo. Seguiría siendo Estado, pero un Estado enormemente complicado y eternamente conflictivo, con todas las desventajas del estatismo. El actual Estado Autonómico español, que Felipe González llamó con acierto Estado resultante, se parece bastante a un Estado Corporativo.

[65] Cfr. A. Cruz Prados, *La sociedad como artificio. El pensamiento político de Hobbes* (Pamplona: Eunsa, 1986).

[66] L. Jaume, *El jacobinismo y el Estado Moderno* (Madrid: Instituto de España, 1990), p. 69.

[67] Véase, en relación con el concepto de *êthos,* el gran libro de J. Marías, *La estructura social. Teoría y Método*. La edición que aquí se cita es la de Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1964. También, M. Granell, *La vecindad humana* (Madrid: Revista de Occidente, 1969).

[68] Véase la crítica que hace este autor del contractualismo hobbesiano en *Against politics. On Government, anarchy, and order* (Londres/New Cork: Routledge, 1997).

[69] Y. Ch. Zarka, *La decisión métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique* (París: Vrin, 1999). Véase para todo esto los importantes estudios de L. Strauss, que seguimos en muchos puntos sin citarlos expresamente, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Genesis* (Oxford: Clarendon Press, 1936) y sobre todo *Natural Right and History* (Chicaho: The University of Chicago Press, 1953), especialmente V, A. También, M. Oakeshott, *El Estado moderno europeo* (Barcelona: Paidós, 2001).

[70] C. Schmitt, *Legalität und Legitimität* (hay trad. española). Incluido en *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialien zu einer Verfassungslehre* (Berlin: Duncker & Humblot, 2.ª ed., 1973).

[71] Los derechos humanos, concebidos inicialmente como derechos frente al Estado, tienen su origen en el contractualista luterano S. Pufendorf, quien, siguiendo a Grocio, construyó la primera teoría de la peculiaridad del mundo espiritual —«moral» en tanto que mundo de la cultura— respecto al mundo físico, convirtiendo el Derecho Natural en Derecho de la Cultura como teoría profana del Derecho Natural —la cultura basada en los derechos a la que se refiere P. Hazard— en cuyo centro se halla por primera vez la idea de la dignidad humana de la que se deducen los derechos del hombre. Véase H. Welzel, *Introducción a la filosofía del Derecho* (Madrid: Aguilar, 1971), III, 4.

[72] M. Herrero (ed.), *Carl Schmitt und Álvaro d'Ors,* cit., p. 78.

[73] «La paz no es un orden natural de la especie humana; es artificial, intrincada y sumamente volátil.» M. Howard, *The Invention of Peace. Reflections on War and Internacional Order* (Yale: Yale University Press, 2000), p. 104.

[74] Según Hume, no existe ninguna prueba de que jamás se hayan constituido una sociedad y un gobierno mediante el contrato; y aun suponiendo que hubiera sido así en algún tiempo tan remoto que no queda memoria del acto contractual, no hay ninguna razón que justifique el que todo siga dependiendo de semejante contrato. Véase especialmente «Del contrato originario», en *Ensayos políticos* (Madrid: Unión Editorial, 1975).

[75] Véase por todos, desde el punto de vista de la filosofía política, A. de Muralt, *La estructura de la filosofía política moderna* (Madrid: Istmo, 2002). Del mismo autor, *L'unité de la philosophie politique. De Scot, Occam et Suarez au libéralisme contemporain* (París: Vrin, 2002).

[76] Véase H.H. Hoppe, *Monarquía, democracia y orden natural. Una visión austriaca de la era americana* (Madrid: Ediciones Gondo, 2004).

[77] Una sucinta y aguda consideración del nihilismo europeo como causa de la situación en K. Löwith, *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX* (Barcelona: Herder, 1997).

[78] *Dostoiewski en Manhattan* (Madrid: Taurus, 2002). Como es sabido, Dostoiewski fue quizá el primero en ver el auge del nihilismo y en concederle la mayor importancia. Nietzsche, según se ha notado tantas veces, le debe mucho.

[79] *La democracia en Europa* (Madrid: Siglo Veintiuno, 2001), p. 209.

[80] *Sobre el Poder. Historia natural de su crecimiento* (Madrid: Unión Editorial, 1998).

[81] «Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation», en *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte* (Frankfurt a M.: Suhrkamp, 1991), p. 93.

[82] *Der Staat. Entstehung, Typen, Organisationsstudien* (Hamburgo: Rowohlt, 1998), p. 11.

[83] *Hacia la comprensión de Europa* (Madrid: Rialp, 1952), p. 40.

[84] Véase de Schmitt, G. Maschke (ed.), *Staat, Grossraum, Nomos.*

[85] *La posesión del espacio* (Madrid: Civitas, 1998), p. 56.

[86] Véase G.H. Mead, *Espíritu, persona y sociedad*, cit., p. 251.

[87] Madrid, Pegaso 1947.

[88] La literatura es numerosa. Entre ella, en D. Arendt (ed.), *Der Nihilismus als...*, las síntesis de W. Kohlschmidt, W. Hof y L. Kofler.

[89] *En el principio era el sentido. Reflexiones en torno al ser humano* (Barcelona: Paidós, 2000). «¿Qué es la logoterapia?», p. 110.

[90] Véase E.R.V. von Kuehnelt-Leddihn, *Libertad o igualdad. La disyuntiva de nuestro tiempo* (Madrid: Rialp, 1962), pp. 21-22. Cfr. D. Negro, *La tradición liberal y el Estado* (Madrid: Unión Editorial,

1995).

[91] *Eurotaoísmo*, cit., p. 60.

[92] Madrid, Taurus, 1989.

[93] «Europa. Sus fundamentos espirituales ayer, hoy y mañana», conferencia en el Senado de la República Italiana (13. V. 2004)

[94] Cfr. para todo esto J. Marías, *La estructura social*, IV.

[95] M. Granell, *La vecindad humana,* pág. 425.

[96] Cfr. M. Granell, *op. cit.*, & 37.

[97] Véase su breve y conocido ensayo *Ideas y creencias*, en el T. V de *Obras completas* y edcs. independientes.

[98] Cfr. el famoso libro de 1948 de H. Seldmayr, *Verlust der Mitte. Die bildende Kunst des 19. un 20. Jahrhunderts als Symptom und Symbol der Zeit.* 7.ª ed. Salzburgo, 1955. También su continuación de 1955 *La revolución del arte moderno* (Madrid: Rialp, 1957). J. Ortega y Gasset, *La deshumanización del arte* (varias edcs.) y H. Belting, *Das Ende der Kunstgeschichte. Eine Revision nach zehn Jahren* (Munich: Beck, 1995).

[99] *El rapto de Europa* (Madrid: Revista de Occidente, 2.ª ed., 1962), p. 212.

[100] *La democracia en América* (Madrid: Aguilar, 1988), vol. II, p. 47.

Segunda Parte

Consideraciones sobre la civilización y la religión en Europa

[1] *Die Epochen der neuren Geschichte* (Aarau: R. Sauerländer & Co., 2.ª ed., 1959), p. 225.

[2] *La tercera guerra mundial ha comenzado* (Barcelona: Inédita Eds., 2004).

[3] *Origen y meta de la historia* (Madrid: Revista de Occidente, 1950).

[4] «Masken und Methamorphosen des Nihilismus», p. 109. En D. Arendt (ed.), *Der Nihilismus als...*

[5] H. Freyer, *Historia universal de Europa* (Madrid: Guadarrama, 1958).

[6] *El mesianismo en el Mito, la Revolución y la Política,* p. 127.

[7] Véase M. Ayuso, «Europa, concetto storico e politico. Le ragioni spagnole di un malinteso storico», en AA. VV., *Lo specchio dell'Europa. Inmagine e inmmaginario di un continente* (Rimini: Il Cerchio, 1999). Miguel Ayuso plantea inteligentemente la importante cuestión para la historiografía española —y la europea— de si, en este clima intelectual de sustitución de la Cristiandad por Europa, se aisló España o la aislaron. En la obra de Díez del Corral se respira la misma idea. Véase, p. e., de este último, «Reflexiones sobre el castillo hispano», *Obras completas, II.*

[8] *Historia de la civilización en Europa* (Madrid: Revista de Occidente, 1935), pp. 8-9.

[9] *Op. cit.*, p. 29.

[10] «Abenland —ein Identitätskonzept, das neu entdeckt zu werden verdient?», en P.-L. Weinacht (ed.), *Wohin treibt die Europäische Union? Grundlagen und Dysfunktionen der Einingungspolitik* (Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 2001).

[11] H. de Lubac, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma* (Madrid: Encuentro, 1988), p. 210.

[12] *La cristiandad o Europa* (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1977), p. 91. Novalis escribió esta obrita en 1799 cuando contaba veintisiete años, para publicarla en la revista *Athenaeum*, que, por consejo de Goethe, seguramente porque presenta la revolución francesa como una consecuencia de los gérmenes de irreligiosidad debidos al luteranismo, no la aceptó. La publicó Federico Schlegel en 1826 suprimiendo la última parte, en la que profetizaba el autor una futura nueva unidad de Europa bajo el signo de un romántico «cristianismo del porvenir». K. Löwith decía de este escrito que es «un anhelo nacido de una carencia».

[13] N. Elias, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* (México: Fondo de Cultura, 1987). Véanse también, entre otros, los comentarios de L. Duplessy, *El espíritu de las civilizaciones* (Madrid: Taurus, 1959); F. Braudel, *Las civilizaciones actuales. Estudio de historia económica y social* (Madrid: Tecnos, 1966).

[14] *Del amanecer a la decadencia,* p. 19.

[15] Una buena introducción a la idea de cultura en E.H. Gombrich, *Tras la historia de la cultura* (Barcelona: Ariel, 1977). Más reciente, desde el punto de vista alemán sobre las concepciones de la cultura, Th. Jung, *Geschichte der modernen Kulturtheorie* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999). Desde el punto de vista anglosajón y con atención a la concepción postmoderna de la cultura, T. Eagleton, *La idea de cultura. Una mirada política sobre los conflictos culturales* (Barcelona: Paidós 2000). Véase también N. Elias, *El proceso de la civilización.*

[16] Madrid: Aguilar, 1930.

[17] *La ciencia de la cultura* (Madrid: Rialp, 1964), pp. 94-95.

[18] Barcelona: José Janés, 1947, p. 26.

[19] Con referencia explícita a la metafísica, pero aplicable a los demás ámbitos del pensamiento, escribía H. Heimsoeth en la Introducción a *La metafísica moderna* (Madrid: Revista de Occidente, 1949): «Para comprender el contenido y valorar plenamente la metafísica de la Edad Moderna, es de una importancia decisiva ver claro en qué profunda conexión viven sus sistemas —no sólo de hecho, sino de un modo consciente y expreso— con las bases y las convicciones religiosas de su mundo circundante, el Occidente cristiano. Lo que les destaca de la Edad Media es que son libres y quieren ser libres del sistema teológico de una iglesia y de sus tradiciones autoritarias. La razón científica autónoma, el libre espíritu científico es quien quiere erigir el sistema. Pero el fin general de este trabajo libre es en los grandes metafísicos creadores de la Edad Moderna, éste: conciliar la fe con el saber, construir la filosofía cristiana, elevar las grandes verdades de la religión hasta la clara forma del concepto filosófico por medio de la especulación metafísica. Aun tratándose de los pocos grandes pensa-

dores que se hallan lejos de la idea cristiana de la vida, o que incluso luchan conscientemente contra ella, puede decirse que sus ideas se forjaron en la continua controversia con los sistemas de la metafísica cristiana, y que precisamente por ello presentan en muchas partes profundas huellas de estos últimos.» En relación con la crítica a la modernidad, advierte J. Ratzinger que no se debe censurar su confianza en la razón como tal, «sino más bien la reducción del concepto de razón». *Una mirada a Europa,* cit., p. 137.

[20] Decía A. Müller-Armack: «toda secularización muestra la tendencia a envolver cualquier componente de este mundo con el resplandor y la dignidad del Absoluto, y con este incremento de valor llevar a cabo una disminución del valor de todo lo demás.» *El siglo sin Dios* (México: Fondo de Cultura, 1968), p. 41.

[21] Madrid: Revista de Occidente, 1963.

[22] *Une histoire européenne de l'Europe. Mythes et Fondaments (des origines au XVe siècle)* (Toulouse: Éditions Privat, 1999).

[23] Véase la síntesis de A. Saitta, *Guía crítica de la historia medieval* (México: Fondo de Cultura, 1996). Las obras de R. Pernoud son una brillante reivindicación de esa época. Entre ellas, *A la luz de la Edad Media* (Barcelona: Juan Gránica, 1983) y *Para acabar con la Edad Media* (Palma de Mallorca: Juan J. de Olañeta ed., 1998). Véase también J. Heers, *La invención de la Edad Media* (Barcelona: Crítica, 1995).

[24] Véase *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chretienté* (Paris: Aubier, 1936). Es el texto de seis conferencias pronunciadas por Maritain en la Universidad de Santander el verano de 1934.

[25] El budismo, igual que el confucionismo, etc., no es una moral sino una religión. El contraste entre su índole inmanentista y el trascendentalismo bíblico hace creer lo contrario.

[26] *La voluntad de dominio*, en *Obras completas*, IV (Madrid/Buenos Aires: Aguilar, 1967).

[27] Lo insinúa G. Davie en *Europe. The Excepcional Case. Parameters of Faith in the Modern World* (Darton: Longman and Todd, 2002). Esta autora comenta que los musulmanes instalados en Europa comienzan a reclamar un espacio público para su religión del que carecen los cristianos, que podrían ser incitados por ellos a reclamarlo a su vez para la fe cristiana. Hace notar también el hecho extraño de creer sin pertenecer *(believing without belonging)* a instituciones o comunidades, es decir, a iglesias.

[28] La percepción de esa degeneración de la democracia es antigua y muy corriente. Entre otros, se han ocupado del tema G.H. Mead en *Espíritu, persona y sociedad* (Barcelona: Paidós, 1999) relacionándolo con Rousseau, T. Molnar en diversos lugares, etc. Es notable el estudio monográfico de S.M. Popescu, *Autopsia de la democracia. Un estudio de la anti-religión* (Buenos Aires: Euthymia, 1984). Ortega hablaba de la «democracia morbosa».

[29] Por la misma época de Tocqueville —hace ciento cincuenta años—, su compatriota Balzac describió así el clima moral del régimen burgués de la Monarquía de Julio en un pasaje de la famosa novela *Eugenia Grandet* muy apropiado a la situación actual: «Esta reflexión arroja una horrible claridad sobre la época actual, en la que el dinero, más que en ningún otro tiempo, domina las leyes, la política y las costumbres. Instituciones, libros, hombres y doctrinas, todo conspira para minar la creencia en una vida futura sobre la que se apoya el edificio social desde hace mil ochocientos años.

Ahora, la tumba es una transición poco temida. El porvenir que nos esperaba después del Réquiem ha sido trasladado al presente. El pensamiento general consiste en llegar *per fas et nefas* al paraíso terrestre del lujo y de los placeres vanos, petrificar el corazón y macerarse el cuerpo para obtener posiciones transitorias, igual que antes se sufría el martirio de la vida para obtener los bienes eternos; pensamiento escrito por lo demás en todas partes, hasta en las leyes que preguntan al legislador: «y tú, ¿qué pagas?», en lugar de decirle: «y tú, ¿qué piensas?». Cuando esta doctrina haya pasado de la burguesía al pueblo, ¿qué será del país?» Esa doctrina, que Tocqueville expresa como *l'esprit du bien-être*, ha pasado efectivamente al pueblo.

[30] *La democracia en América*, vol. II, p. 48.

[31] La introducción en el uso común del término *europaeus* se atribuye a Eneas Silvio Piccolomini, papa Pío II, en el siglo XIV. F. Cardini observa que gran parte de los musulmanes combatientes en Poitiers eran seguramente españoles conversos al islam, por lo que no se trataba de un problema étnico: «Identità europea *versus* omologazione occidentale», en VV.AA., *L'Europa di fronte all'occidente. Storia e identità di un continente*, p. 82. Por otra parte, la masa de los africanos venidos a España, los bereberes, son étnicamente iberos. Los romanos llamaron administrativamente a las tierras africanas del otro lado del estrecho de Gibraltar, *Hispania Tingitana*, cuya recuperación para la Cristiandad formó siempre parte de los ideales de la reconquista española. El último en intentarlo fue el infante portugués don Sebastián. La tensión entre los bereberes, que constituyen la mayoría de la población del Magreb, y la minoría dominante de origen árabe, constituye hoy uno de los grandes problemas de esa región.

[32] Véase la obra clave, aunque discutida, de H. Pirenne, *Mahoma y Carlomagno* (Madrid: Alianza, 1978).

[33] Esta caracterización es corriente. Véase L. Rougier, *Del paraíso a la utopía* (México: Fondo de Cultura, 1984). También G. Steiner, *Nostalgia de lo absoluto*. Para Steiner, tras las grandes ideologías que nacen a partir del Romanticismo —se ocupa ahí de tres judíos, Marx, Freud y Claude Lévi-Strauss — se encuentra la idea del pecado original y el vacío por la pérdida de la religión. Entre la alienación marxista y el malestar de la cultura apenas existe diferencia. No es raro que el ecologismo, en el que se detecta una nostalgia del Edén, mezcle ideas marxistas, freudianas, anarquistas, etc.

[34] Véase, en lo que respecta a Italia, P.G. Grasso, *Costituzione e secolarizzazione* (Padua: CEDAM, 2002).

[35] *Las variedades de la religión hoy*, 3.

[36] La revolución sexual, facilitada técnicamente por la invención de los anticonceptivos, desacralizó el sexo y con él la vida humana (aborto, eutanasia,...); al separar la reproducción y el deseo sexual, no sólo trivializó el sexo (de ahí el auge de la homosexualidad, etc.), sino que eliminó el pudor y con él el amor y la confianza como fuente de socialización.

[37] *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2.ª ed., 1988). La interpretación de Blumenberg recuerda el «estadio estético» de S. Kierkegaard.

[38] *¿Después del Leviatán? Sobre el Estado y su signo* (Madrid: Speiro, 1996), p. 71.

[39] M. Oakeshottt contrapone el carácter del *individuo manqué* al del individualismo propiamente dicho. Véase *El Estado europeo moderno*.

[40] «L'Europa, la Russia e l'idea eurasista», en *Europa dei popoli, Europa dei mercati. Modelli dell'integrazione europea* (Rimini: Il Cerchio, 1998). El influjo de Rusia en los asuntos europeos a partir de Pedro el Grande ha sido cada vez mayor. Está por estudiar la crítica de la cultura rusa a la occidental antes y después del bolchevismo y su influencia en la crisis de la europea.

[41] Véase J. Fueyo, «La crisis moderna del principio de realidad», *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, N.º 70 (1993). Para X. Zubiri, éste era el problema central de la filosofía contemporánea.

[42] Conserva su valor el diagnóstico de 1931 de K. Jaspers, *Ambiente espiritual de nuestro tiempo* (Barcelona: Labor, 1933). Véase también, P. Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*.

[43] *Eurotaoísmo,* cit., p. 237.

[44] Ch. Lasch ha escrito un interesante libro remedando expresamente a Ortega titulado *La rebelión de las élites y la traición a la democracia* (Barcelona: Paidós, 1996).

[45] *L'Ancien Régime et la Révolution*, en *Ouvres complètes* (París: Gallimard, 1952), III, p. 207.

[46] *La importancia de la religión en la era de la increencia* (Barcelona: Kairós, 2002), p. 244.

[47] Un buen ejemplo es un reciente artículo periodístico del progresista, seguramente moderado, sin duda pacifista, Luis Racionero, titulado «China de Mao al Tao» (*La Razón*, 3-V-2004). Tras mencionar «las interrupciones traumáticas —invasión de bárbaros, cristianismo por paganismo— que han trastrocado Europa», y una exposición, lógicamente sumaria, de las bondades comparativas de la civilización china, que evidencia una comprensión tan superficial de esa cultura como de la europea, dictamina: los chinos sólo quieren «ser respetados, mantener su identidad cultural —¡su excepción cultural! exclama emocionado el autor— y enriquecerse; cree el ladrón que todos son de su misma condición, y el inglés, francés, español, imperialista, expansivo y agresivo cree que los chinos han de ser como él: pero no lo son.» De lo que concluye expresando su convicción de que «la hegemonía china que se avecina y que se me aparece como inevitable, será, afortunadamente, beneficiosa, no violenta y bien organizada. Quien albergue dudas, sumérjase en la poesía Tang, la pintura Tang y los escritos de Confucio. Quedará gratamente sorprendido. Nada que ver con Texas.» Texas —será por Norteamérica y el presidente Bush— es para el emotivismo progresista un símbolo de la maldad de la civilización occidental. La solidez de la cultura china estriba en que su religiosidad inmanentista descansa en la ley natural. Pero el triunfo de la cultura china y el Tao supondrían el encerramiento de lo humano, por ejemplo de la libertad, en la necesidad de la naturaleza en la que el hombre podría ser a lo mejor un buen salvaje. Cuestión de preferencias.

[48] El cardenal Ratzinger cita como ejemplo Magdeburgo, ciudad de la antigua Alemania Oriental, donde sólo el ocho por cierto de la población es cristiana (de diversas confesiones). El caso de Chequia es también muy interesante, aunque aquí ha sido sin duda el nacionalismo lo que ha barrido al cristianismo.

[49] Cfr. el previsor libro de P. Chaunu, *Historia y población. Un futuro sin porvenir* (México: Fondo de Cultura, 1982). Escrito en 1978, hoy resulta casi profético.

[50] Véase *Los problemas del ateísmo* (Barcelona: Herder, 1973).

[51] Como piensa el historiador J. Lukas, fascismo y comunismo miraban al pasado, estaban anclados en el pasado; en contraste, el nacionalsocialismo miraba al futuro, se situaba en el futuro. Las ideas progresistas vigentes más radicales en boga —aborto, eutanasia, etc.— se relacionan con el nacionalsocialismo y su espíritu más que con el marxismo y, por supuesto, el fascismo, aunque se entremezclen. «Hitler es el mayor revolucionario del siglo XX», afirma Lukas en *El Hitler de la historia* (Madrid: Turner/Fondo de Cultura, 2003). La revolución hitleriana es la revolución del nihilismo, como la llamó en otro libro célebre H. Rauschning, un antiguo nacionalsocialista. En esta ideología, «la biología se convirtió en base no sólo de la doctrina sobre el hombre, sino también de las ideas sobre la cultura, sobre el Estado y sobre la religión» (R. Guardini, *El mesianismo,* p. 138). Una de las fuentes principales de la biologización de la existencia es el libro absurdo del ideólogo nazi A. Rosenberg, *El mito del siglo XX* (1930), destinado a ser la base de esa ideología. Intelectualmente es un disparatado ataque al judaísmo y sobre todo al catolicismo con la intención de sustituirlos por una nueva religión de la sangre; al mito de la sangre le acompañaba el mito de la tierra. La llamada «cultura de la muerte» —en extraña correspondencia con la teología de la muerte de Dios— tiene un origen muy concreto en el nacionalsocialismo, ideología también muy apreciada, por cierto, en los medios islámicos radicales por su antisemitismo. Paradójicamente, recordaba A. d'Ors, el vocablo «nacionalsocialismo» fue acuñado para el proyectado Estado judío, luego el Estado de Israel. Véase sobre Rosenberg, M. Frank, *Gott im Exil*, cit.

[52] En relación con todo esto, L. Díez del Corral, *El rapto de Europa*, VIII.

[53] J. Ratzinger, *La unidad de las naciones. Aportaciones para una teología política* (Madrid: Fax, 1972), p. 47.

[54] El caso vasco es paradigmático. Horro del menor fundamento intelectual histórico —los textos de Sabino Arana son simplemente estúpidos—, salvo un integrismo católico minoritario supuestamente tradicional fomentado por el clero, más que político, es un problema de paranoia o esquizofrenia colectiva camuflado como religión política (véase al respecto A. Elorza, *La religión política. El Nacionalismo sabiniano y otros ensayos sobre nacionalismo e integrismo,* San Sebastián, R&B Ediciones, 1995). Le dio alas el principio de autodeterminación. El presidente Wilson, imbuido por su puritanismo protestante anticatólico alentado por sus consejeros, concibió el papel de Norteamérica en la Primera Guerra Mundial como una lucha del bien contra el mal. Y empeñado en destruir el católico Imperio austro-húngaro, promovió el principio pseudojurídico de la autodeterminación. Véase al respecto H.-H. Hoppe, *Monarquía, democracia y orden natural*. También las consideraciones de M. Borghesi en *Posmodernidad y cristianismo.* F. Fejtò implica a la masonería en la hazaña, cuyas catastróficas consecuencias son bien conocidas. De Fetjò, *Requiem per un Impero difunto. La disoluzione del mondo austro-hungàrico* (Milán: Mondatori, 1996). El principio de autodeterminación fortaleció el absurdo e infantil nacionalismo vasco. Al comenzar la guerra civil en 1936, la oligarquía vasca nacionalista, más religiosa por cierto que la actual y quizá por eso políticamente algo más moderada, se alió con los republicanos anticristianos, enemigos de la Iglesia, a la que perseguían con saña criminal. Sin esta asombrosa decisión, casi con absoluta seguridad, la guerra hubiera concluido en seguida, tanto por razones geopolíticas como por la potencia industrial del País Vasco, conseguida legítimamente, pero a costa del resto de la nación. Quizá podría haber pasado lo mismo si el gobierno vasco se hubiera mantenido neutral. La actitud del clero vascongado fue decisiva. Se podría decir casi lo mismo del clero cata-

lán. El problema de estos nacionalismos es que no aspiran a la *secesión* para constituir territorios más libres, sino a tener su propio Estado; son un típico negocio de oligarquías.

[55] Sobre el concepto de secesión, que nada tiene que ver con el nacionalismo, véase H.-H. Hoppe, *Monarquía, democracia y orden natural*.

[56] A.N. Whitehead, *Los fines de la educación* (Buenos Aires: Paidós, 1957), al comienzo.

[57] En J. Delors et alt., *Learning the treasure within. Report to Unesco of International Commision on Education for the Twenty-first Century* (París: Unesco, 1996), p. 157. El docente como «agente de cambio», es decir, una especie de sociólogo en el mejor de los casos o simplemente un ideólogo, es un concepto clave en la pedagogía actual. El docente, concebido de esta manera, en primer lugar, para qué va a enseñar nada si hay que cambiarlo; segundo, si enseña algo, será ideología; y tercero, si la ideología no se sostiene, se sustituirá por la crítica de lo existente. En suma, el docente esta concebido como un agente de desintegración social.

[58] «El cansancio de la Iglesia existe, desde luego. La Iglesia puede incluso cansarse en zonas culturales enteras y también caer.» *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época. Una conversación con Peter Seewald* (Barcelona: Galaxia Gutemberg, 2002), pp. 342-43.

[59] Incluido en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental* (Barcelona; Crítica, 1991).

[60] P. Victoria lo achaca en parte a la introducción de lo que llama la «reingeniería social en la Iglesia», que, en su opinión, deja al hombre sin dogmas. *La sociedad postliberal y sus amigos. El genocidio del intelecto* (Madrid: Criterio Libros, 2003), pp. 327 ss.

[61] *Erinnerungen. Im Gespräch mit Meinhold Krauss* (Innsbruck-Viena: Tyrolia, 2001), pp. 89-90.

[62] *The Catholic Revolution. New wine, old wineskins, and the second Vatican council* (University of California Press, 2004). El estudio se refiere a Estados Unidos, pero muchas de sus ideas pueden extrapolarse a otros pagos.

[63] *El coraje de ser católico. Crisis, reforma y futuro de la Iglesia* (Barcelona: Planeta, 2003).

[64] *Metamorfosis del cristianismo. Ensayo sobre la relación entre religión y cultura* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2003).

[65] K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo* (Barcelona: Herder, 1979), p. 376. Véase también p. 397, sobre el carácter eclesial del cristianismo. No obstante, Rahner matiza que «la doctrina sobre la Iglesia no es el núcleo esencial de la verdad última del cristianismo», p. 377.

[66] Véase el libro citado de Weigel en torno a la grave crisis suscitada en el catolicismo norteamericano por el descubrimiento de los delitos sexuales de algunos clérigos.

[67] J. Ratzinger, *Una mirada a Europa*, cit., p. 167.

[68] Véase *Creer que se cree* (Barcelona: Paidós, 1996). En la difusión del concepto «pensamiento débil» fue muy importante, como se sabe, el libro editado en 1983 por G. Vattimo y P. A. Rovatti con

el título *El pensamiento débil* (Madrid: Cátedra, 1988). Vattimo, aceptando la crítica de Heidegger a los valores, hace una apología del nihilismo relacionándolo con la crisis del humanismo en *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna* (Barcelona: Gedisa, 1985).

[69] *El futuro de la religión* (Madrid: Suramérica-C.E.U, 1969), p. 18.

[70] *El malestar religioso de nuestra cultura* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1993), p. 215.

[71] *Fuentes del yo*, cit., 22, 1-22, 3.

[72] *Op. cit.* p. 173.

[73] *Monarquía, Democracia y orden natural. Una visión austriaca de la era americana*, cit. Constituye una idea clave de este sugerente libro que, frente al equilibrio del orden natural, la monarquía fomenta la privacidad y la democracia la publicidad y la destrucción de la vida natural. En cierto modo, Hoppe, aunque no lo menciona, contrapone la idea de régimen a la de gobierno y, por supuesto, al Estado.

[74] Este es el trasfondo de la importante obra de Ch. Taylor *Fuentes del yo*, en la que la categoría hombre interior desempeña el papel fundamental.

[75] *Verdad, valores, poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista* (Madrid: Rialp, 3.ª ed., 2000), p. 44.

[76] *Worte der Seele,* pp. 61 y 76.

[77] Chr. Dawson, *Religión y cultura* (Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1953), p. 51.

[78] *Problemas del cristianismo* (Madrid: B.A.C, 1979), p. 4.

[79] W. Röpke, *Torheiten der Zeit*, cit. p. 95.

[80] Véase la aguda crítica que hace del humanismo P. Sloterdijk en *Normas para el parque humano* (Madrid: Siruela, 3.ª ed., 2003).

[81] *Catolicismo*, cit., p. 258.

[82] Véase C. Pozo, «Teología humanista y crisis actual en la Iglesia», en J. Daniélou y C. Pozo, *Iglesia y secularización* (Madrid: B.A.C., 1983).

[83] *Posmodernidad y cristianismo*.

[84] *Sucesivos escolios a un texto implícito* (Barcelona: Ediciones Áltera, 2002), p. 137.

[85] *Verdad, valores, poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista* (Madrid: Rialp, 3.ª ed., 2000), p. 85. Sobre el problema que plantean los valores, véase el famoso artículo de C. Schmitt «La tiranía de los valores», *Revista de Estudios Políticos,* N.º 115, (enero-febrero) 1961. «Valores» son las condiciones que tiene que tener en cuenta el poder en cuanto tal»; son las condiciones «de acrecentamiento que tiene en vista la voluntad de poder», que nunca es un estado de reposo, decía M. Heidegger, *Nietzsche II*, p. 89.

[86] *El problema teologal del hombre: cristianismo* (Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1997), p. 349.

[87] *El sistema industrial* (Madrid: ed. de la Revista de Trabajo, 1975), p. 278.

[88] J. Barzun describe así el sentimentalismo: «es una emoción que excluye la acción, real o potencial. Es egocéntrico y una especie de falsificación». *Del amanecer a la decadencia*, p. 582.

[89] *Iota unum* (Madrid: Criterio libros, 2000), p. 16.

[90] Cfr. P. Pasqualucci, *Politica e religione. Saggio di teologia della storia* (Roma: Antonio Pellicani, 2001).

[91] *Crítica y crisis del mundo burgués* (Madrid: Rialp, 1965), p. 221.

[92] Una devastadora crítica de la concepción corriente, secular y secularista, de los derechos humanos en D. Castellano, *Racionalismo y derechos humanos. Sobre la anti-filosofía político-jurídica de la modernidad* (Madrid: Marcial Pons, 2004). Cfr. D. Negro, «El problema de los derechos humanos», *Verbo*, N.º 389390 (noviembre-diciembre de 2000). F. Gentile critica agudamente su confusionismo: «La selva dei diritti dell´uomo», en *Intelligenza politica e ragion di stato* (Milán: Giuffrè, 1984). En relación con su proyección constitucional, J.F. Segovia, *Derechos humanos y constitucionalismo* (Madrid: Marcial Pons, 2004). Un interesante *status quaestionis* en torno a «la noción de derechos humanos, confusa y ambigua como es» en C. Velarde, *Universalismo de derechos humanos. Análisis a la luz del debate anglosajón* (Madrid: Civitas, 2003).

[93] *Neuer Versuch einer alten auf die Wahrheit der Tatsachen gegründeten Philosophie der Geschichte* (Viena y Leipzig, Karolinger, 2003), p. 9.

[94] J. Dupuis, S.J., *Christianity and the religions. From Confrontation to Dialogue* (Nueva York: Darton, Longman and Todd, 2.ª ed., 2002). (La primera ed. es italiana con el título *Il cristianesimo e la religione: Dallo scontro all'incontro* (Brescia: Quereniana, 2001), pp. 79-86.

[95] Cit. en Ch. Taylor, *Fuentes del yo,* cit., p. 152.

[96] J. Dupuis, S.J., *Christianity and the religions,* cit., pp. 83-84.

[97] Véase D. Negro, *La tradición liberal y el Estado* (Madrid: Unión Editorial, 1995) y «Bosquejo de una historia de las formas del Estado», *Razón Española,* N.º 122 (nov.-dic. 2003).

[98] Véase C. Schmitt, *El concepto de lo político* (Madrid: Alianza, 1991). «La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones», pp. 107 ss. A Schmitt se le escapó tal vez que lo primero que neutraliza el Estado es la política al monopolizarla.

[99] *Eurotaoísmo*, cit., p. 164.

[100] *Geo-filosofia dell'Europa* (Milán, ADELPHA, 1994), p. 43.

[101] Bernard Williams dice del relativismo moral, que es «posiblemente la idea más absurda que se haya defendido jamás en filosofía moral». *Introducción a la ética* (Madrid: Cátedra, 1998), p. 33.

[102] «Das Wesen der Utopie ist humorlose Planung. Ortlos=humorlos». Jugando con las palabras, *Ortlos* (sin lugar, o sea, utopía) equivale a *humorlos* (sin tierra; relacionando *humor* con la palabra latina *humus*, tierra), *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*. (Berlín: Duncker & Humblot, 1991), p. 113.

[103] R. Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (Madrid: Ed. Rev. de Occidente, 1935), p. 75.

[104] Contra quien escribió V. Soloviev uno de los célebres *Tres diálogos y el relato del Anticristo* (Barcelona: Scire/Balmes, 1999).

[105] *Sucesivos escolios a un texto implícito*, cit., p. 92.

[106] *Histoire intellectuelle du libéralisme* (París: Calmann-Lévy, 1987), p. 19.

[107] *La violencia y el orden* (Madrid: Dyrsa, 1987), p. 24.

[108] Por ejemplo, dando título a libros como el muy difundido de P. Bellini, *Res publica sub Deo. Il primato del Sacro nella esperienza giuridica dell'Europa preumanistica* (Florencia: Le Monnier-Università, 13.ª ed., 1994). O el de P. Sivers (ed.), *Respublica christiana* (Munich: Paul List Verlag, 1969), etc.

[109] Cfr. N. Ramiro Rico, *El animal ladino y otros estudios políticos* (Madrid, Alianza, 1980), 2.

[110] La teología de las naciones con fundamento en la Biblia —el pueblo elegido (la nación judía), las diferentes naciones— rechaza el nacionalismo como idolización particularista del grupo o de la nación.

[111] Á. d'Ors, *La posesión del espacio*, p. 36.

[112] *Op. cit.*, p. 28.

[113] J. Marías, *Problemas del cristianismo*, cit, p. 36.

[114] Barcelona: Kairós, 2000.

[115] México: Fondo de Cultura, 1980.

[116] *The Death of the West. Haw Dying Populations and Immigrant Invasions Imperil Our Country and Civilization* (Nueva York: St. Martin's Griffin, 2000).

[117] *Monarquía, democracia y orden natural,* cit., p. 25.

[118] Véase en relación con todo esto, de Á. d'Ors, *La violencia y el orden*, II, 1, y el ensayo «Teología política: una revisión del problema», *Revista de Estudios Políticos* (1976). Cfr. D. Negro Pavón, «¿Porqué no la teología política?», en F. Fernández (Coord.), *Estudios sobre la encíclica «Centesimus annus»* (Madrid: Unión Editorial, 1992). Del mismo, «El problema de la teología política a propósito del nuevo Catecismo», en F. Fernández (Coord.), *Estudios sobre el Catecismo de la Iglesia Católica* (Madrid: Unión Editorial, 1996), y «En torno a la teología política», *Colección. Revista de la Escuela de Ciencias Políticas de la Universidad Católica Argentina*, N.º 10 (2000).

[119] Llama la atención la coincidencia, si no forma parte del mismo fenómeno, entre la tendencia a la reprivatización de la religión y la privatización en el campo político, económico, social, etc., reduciendo el papel del Estado; quizá como reacción a las excesivas exigencias de publicidad de la democracia radical. Podría significar también que la religión se aparta del Estado deslegitimándolo.

[120] El principio protestante «hace de la ley escrita la única fuente de moralidad, del mismo modo que la Escritura es la única fuente de la Fe: a sola Escritura, sola Ley. Por este proceso de secularización moral acabamos en la incongruencia —comenta Á. d'Ors— de considerar inmoral el contrabando o la inobservancia del semáforo urbano, en tanto deja de serlo el adulterio, la mentira, la blasfemia y, al menos de hecho, el terrorismo». *La violencia y el orden*, cit., p. 69. Por eso mismo, la estatalidad ha sido muy débil en los países ortodoxos, incluso bajo el marxismo.

[121] Cfr. G. de Reynold, *La formación de Europa. I ¿Qué es Europa?,* pp. 34-35.

[122] Véase al respecto las reflexiones de A. Glucksmann, *Occidente contra Occidente* (Madrid: Taurus, 2004), 5.

[123] *El fin del renacimiento*, cit. pp. 81-82.

[124] Véase J. Ratzinger, *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, cit., pp. 70 ss.

[125] *El fin del Renacimiento*, cit., pp. 95-99.

[126] Conferencia en el Senado de la República Italiana (13. V. 2004).

[127] *La religión invisible* (Salamanca: Sígueme, 1973).

[128] *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion* (París: Gallimard, 1985). Del mismo autor, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laicité* (París: Gallimard, 1998).

[129] *Metamorfosis del cristianismo,* pp. 18-19. Choza distingue cuatro formas de cristianismo sociológico: público, privado, anónimo y clandestino, pp. 181 ss.

[130] *La religión en nuestro mundo. Ensayos de fenomenología* (Salamanca: Sígueme, 1978), pp. 80 ss.

[131] J. Delumeau pensaba anteriormente que empezaba a nacer un cristianismo minoritario, popular y maduro. Véase *Le Christianisme va-t-il mourir?* (París: Hachette, 1977)

[132] O. González de Cardedal, «Europa y el cristianismo. Reciprocidad de su destino en los siglos XX y XXI», *Salmaticensis,* Vol. XLVIII, fasc. 2 (mayo-agosto) 2001, p. 211. En *La entraña del cristianismo* (Salamanca: Ed. Secretariado Trinitario, 1998) sostiene González de Cardedal la superioridad de la conciencia religiosa postmoderna sobre la moderna.

[133] A. Socci, en *Los nuevos perseguidos. Investigación sobre la intolerancia anticristiana en el nuevo siglo del martirio* (Madrid: Encuentro, 2003).

[134] J. Ratzinger, «Europa. Sus fundamentos espirituales ayer, hoy y mañana», Conferencia en el Senado de la República Italiana (13. V 2004).

[135] En Suecia, un pastor protestante ha sido condenado a un mes de cárcel por predicar que «los homosexuales no heredarán el Reino de Dios», repitiendo el texto bíblico: «Los homosexuales no

heredarán el reino de Dios» (*I a los Corintios* 6, 9). Las multas y persecuciones a sacerdotes y pastores por hablar de estos temas se reiteran en Inglaterra, Bélgica, Canadá bajo la presión del *lobby* homosexual, que, contando con las simpatías, o el temor, de los políticos, desafía abiertamente a la Iglesia. Decir la verdad, sobre todo si se trata de la verdad bíblica, está empezando a ser peligroso en los países cristianos. Demasiados políticos e intelectuales progresistas simpatizan con el terrorismo islámico frente a los judíos (que por cierto, no son más semitas que los árabes musulmanes), no por antisemitismo, sino por ver en aquél un aliado contra el cristianismo. En España, según el ministro de Justicia, el gobierno progresista se propone facilitar la enseñanza del islam mientras obstaculiza la de la religión católica. ¿Llegarán los políticos a considerar sectas a las Iglesias cristianas? En los medios de comunicación se empieza a insinuar esta idea. El celebrado teólogo católico progresista Hans Küng, escribe tranquilamente en uso de su «subjetividad social», que la Iglesia católica es una gran secta porque no acepta sus opiniones. Pero aun así, ¿tiene derecho el Estado a juzgar las sectas e inmiscuirse en su vida salvo si son delictivas? ¿Pero existen todavía ideas claras sobre lo que es delito? ¿No empieza a ser delictivo todo lo que molesta a la pretendida «comunidad de valores» estatal? Es decir, hablando en nominalista, a los partidos, a las oligarquías y a los grupos de presión de los que con gusto se hacen cómplices los políticos.

[136] *El compromiso del cristiano en el mundo* (en colaboración con L. Giussani) (Madrid: Encuentro, 1981). «El compromiso de Dios», p. 9. Balthasar menciona la difusión de ideas bíblicas a través del Corán, los cambios en la ética hindú, no siempre conscientes, debido al contacto con el cristianismo, y a la difusión por las sectas de ideas cristianas.

[137] Véase, por ejemplo, M. Kehl, *«Nueva Era» frente al cristianismo* (Barcelona: Herder, 1990).

[138] Véase, p. e., J. Daniélou y C. Pozo, *Iglesia y secularización*, cit.

[139] No obstante, se empieza a considerar a Nietzsche —la idea no es nueva—, el gran despertador del cristianismo. Véase W. Achter, St. Kunz y Th. Waller, *Dimensionen der Zeit. Die Zeitstruckturen Gottes, der Welt und des Menschen* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998).

[140] *Después de la Cristiandad. Por un cristianismo no religioso* (Barcelona: Paidós, 2003).

[141] Madrid: Ediciones Marova, 1973.

[142] *Paneuropa. Dedicado a la juventud de Europa* (Madrid: Tecnos, 2003). Según Müller-Armack, apoyándose en W. Sombart, la frecuencia de nacimientos en la historia reciente depende esencialmente de la solidez de la constitución religiosa de un pueblo, al ser la voluntad de procreación una decisión espiritual. *El siglo sin Dios*, p. 157. Mas, esta decisión tiene también que enfrentarse a graves obstáculos institucionales, como los que pone hace tiempo el estatismo, principalmente a través de la propaganda, el ataque sistemático del igualitarismo democrático a la familia y a la propiedad y los sistemas fiscales progresivos y confiscatorios. Sobre la expansión ininterrumpida del estatismo a partir de la Primera Guerra Mundial, P. Johnson, *Tiempos modernos. La historia del siglo XX desde 1917 hasta la década de los 80* (Buenos Aires, Javier Vergara, 1988. Hay otra edición posterior ampliada). En la caída de la natalidad, seguramente influye también la concentración de la población en grandes ciudades, que rompe el equilibrio secular entra la ciudad y el campo, al que irradian su cultura. Recordaba Jacobo Burckhardt que el *synoikismo*, la agrupación de la población en ciudades, fue la causa de la despoblación de la antigua Grecia. Véase el libro de P. Chaunu, *Historia y población.*

[143] La natalidad se ha convertido en un factor principal en las relaciones entre el islam y el mundo cristiano. En todo Canadá, debido principalmente al aumento demográfico, el islam es ya la cuarta religión de la nación y en Québec la tercera. En Francia es la segunda, etc. Demográficamente, «Europa se convierte cada vez más en una provincia del Islam, en una colonia del Islam», escribe Oriana Fallaci. Según el demógrafo Wolfgang Lutz, en la historia del mundo nunca se ha experimentado una tendencia tan fuerte como en Europa en la caída de la natalidad. Para sostener el nivel de población es preciso que cada mujer tenga un promedio de 2,1 niños. En la Unión Europea, un continente senil, el promedio es inferior al 1,5 con tendencia a bajar. Dado el nivel actual de nacimientos, casi el 10% de la población europea será musulmana antes del año 2020. Si no cambian las cosas, la civilización europea se transformará en otra muy distinta. Eso sí, pacíficamente. Hay bastantes europeos a quiénes no les parecería mal que desapareciera y se hiciera china, india, musulmana o cualquier otra cosa menos europea.

[144] Por ejemplo en España, país culturalmente católico, con déficit secular de población, que ha pasado a ocupar durante la III Restauración uno de los últimos lugares, a veces el último, en la tasa de natalidad, durante los primeros diez años de legislación permisiva del aborto han sido sacrificados unos 500.000 niños y todavía se quieren dar más facilidades. El progresismo democrático pretende negar el derecho elemental a la objeción de conciencia por parte de los médicos al servicio de las instituciones públicas, que *todavía*, a pesar de las presiones estatales, se oponen mayoritariamente al aborto. La propaganda ha conseguido en casi todo el mundo que el aborto aparezca como una

«conquista social», una típica cuestión de justicia social inherente a la democracia. Esquizofrénicamente, los Estados persiguen a los fumadores...

[145] La aspiración de Turquía a incorporarse a la Unión Europea puede estar removiendo cosas. El caso tiene largos antecedentes. En el «Gran Plan» de Enrique IV, Sully admitiría a Turquía con la condición de que se convirtiese al catolicismo, al luteranismo o al calvinismo; si no, sería expulsada. William Penn, en 1693, la admitiría, igual que Emeric Crucé hacia 1623. Los sansimonianos y Comte parecían dispuestos a admitirla confiando en el éxito de su cristianismo científico. Anatole Leroy-Beaulieu, alma del Congreso de Ciencias Políticas reunido en 1900 en París, la admitiría a fin de solucionar la «cuestión de Oriente», como «pupila de Europa», es decir, no en igualdad de condiciones. Véase un resumen en B. Voyenne, *Historia de la idea europea* (Barcelona: Labor 1965.

[146] *El crepúsculo de las ideologías* (Madrid: Salvat -Alianza, 1971), p. 125.

[147] E. Troeltsch consideraba la secularización el acontecimiento más importante del mundo moderno. C. Schmitt aceptó la idea, que contribuyó a difundir. Para Schmitt, la secularización consiste en esencia en que el hombre moderno sustituye a Dios por factores terrenales como la humanidad, la nación, el individuo, el movimiento histórico o la vida como causa de sí misma. En definitiva, la sustitución de Dios por factores mundanales y del aquende y la consideración del hombre como instancia última y absoluta. *Politische Romantik,* p. 23.

[148] P. 333.

[149] Véase la controversia entre Schmitt y Blumenberg en *Politische Theologie II* (Berlín: Duncker & Humblot, 1984) y el libro citado del segundo *Legitimität der Neuzeit.*

[150] *Destino y esperanzas del mundo moderno* (Madrid/Barcelona: Marova, 1971), p. 193.

[151] J. Martín Velasco distinguía hace tiempo formas de increencia «por sustitución», «formas acreyentes de vida» e «increencias positivas». *La religión en nuestro mundo* (Salamanca: Sígueme, 1978), pp. 99 ss. La increencia es obviamente distinta de la extendida actitud de reconocerse creyente pero no practicante; no obstante, contribuye poderosamente a la expansión de la increencia el abandono de la práctica religiosa por las generaciones mayores.

[152] Según G. Meuter, para Schmitt «las limitadas utopías intramundanas de libertad, igualdad, fraternidad, *pax et seguritas universa,* etc., no son sino engañosas y seductoras fantasías del Anticristo». *Der Katechon. Zu Carl Scmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit* (Berlín: Duncker & Humblot, 1994), p. 213. Sobre este tema cfr. especialmente F.Grussheutschi, *Carl Schmitt und die Lehre von Katechon* (Berlín, Duncker & Humblot, 1996). H. Stemeseder relaciona el Anticristo con el derecho de resistencia: *Der politische Mythus des Antichristen. Eine prinzipielle Untersuchung zum Widerstandrecht und Carl Schmitt* (Berlín, Duncker & Humblot, 1997). Un comentario interesante sobre el *kat-echon* en M. Cacciari, *Geo-filosofia dell'Europa,* pp. 117 ss.

[153] *Glossarium* (19.12.47), 63. Schmitt reitera la idea en *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del Jus Publicum Europaeum* (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1979), p. 39: «no creo posible, para una fe cristiana originaria, ninguna otra visión histórica que la del *kat-echon*».

[154] *Destino y esperanzas...*, cit., p. 184.

[155] *Op.cit.*, p. 194.

[156] *Metamorfosis del cristianismo*, cit., p. 40.

[157] Véase K.-P. Schwarz, «Die Engel der Nationen», *Frankfurter Allgemeine Zeitung,* 7 de abril de 2004, p. 8.

[158] *Die Legitimität...*, cit., p. 46.

[159] *Op.cit.*, p. 49.

[160] *Op.cit.*, pp. 104-105.

[161] De Girard, véase sobre este punto, sobre todo, *Des choses cachées depuis la fondation du Monde* (París: Grasset, 1978).

[162] *La querelle de la sécularisation de Hegel á Blumenberg* (París: Vrin, 2002). Cfr. el ensayo de G. Marramao, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización* (Barcelona: Paidós, 1998).

[163] *La importancia de la religión en la era de la increencia* (Barcelona: Kairós, 2001), p. 171.

[164] J. Leclerc, *Filosofía e historia de la civilización* (Madrid: Guadarrama, 1965), p. 193.

[165] Sobre las relaciones entre la fe, la religión y la cultura, J. Ratzinger, *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, cit., 2.

[166] *Bien común y enemigo público* (Madrid: Marcial Pons, 2002), p. 19.

[167] Véase en *Cathólica*, N.º 84 (verano de 2004) las consideraciones de J.P. Maisonneuve a propósito del libro de los escritores católicos suizos A. Pabst y O.-Th. Venard, *Radical Orthodoxy. Pour une révolution théologique.*

[168] *El mundo que nace* (Madrid: Editorial Revista de Occidente, 1930), p. 23.

[169] *An Historian's Approach to Religión* (Oxford: Oxford University Press, 1956), p. 133.

[170] H.-H. Hoppe, discípulo libertarista de Mises y Rothbard, propone sin reservas, en *Monarquía, democracia y orden natural,* abandonar la democracia, a la que imputa la decadencia de la civilización occidental, y sustituirla por un orden natural. Pero orden natural y democracia son cosas distintas.

[171] *Ordnung der Wirklichkeit* (Munich: Piper, 1990), p. 172.

[172] *La democracia en Europa*, pp. 213, 209 y 232.

[173] *Las variedades de la religión hoy*, al final.

[174] O. González de Cardedal, «Europa y el cristianismo. Reciprocidad de su destino en los siglos XX y XXI», *Salmaticensis,* cit. p. 207.

[175] Debiera ser una tarea urgente el estudio histórico de estos temas y otros semejantes, concebido como una historia para el presente. Un libro reciente en el que se estudia sucintamente la re-

lación del cristianismo con el arte, la música, la literatura, el Derecho, las ciencias naturales y la filosofía es el de P. Antes (ed.), *Christentum und europäische Kultur. Eine Geschichte und ihre Gegenwart* (Friburgo: Herder, 2002).

Tercera Parte

Ideas y formas europeas

[1] Cfr. Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, cit.

[2] *El mesianismo,* cit., p. 127.

[3] R. Tarnas, *La pasión del pensamiento occidental,* «La cosmovisión cristiana», p. 119.

[4] Un resumen en D. Negro, «¿Qué Europa? ¿Qué España?», *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*. Año LIII, n.º 78 (2001)

[5] *Catholicus* equivalía desde el siglo IV a ortodoxo. A partir del cisma de la Iglesia griega se empezó a reservar la palabra católica para la latina, y tras la reforma protestante, para la Iglesia tradicional.

[6] A. Müller-Armack, *El siglo sin Dios*, cit., p, 39.

[7] La literatura es abundante. Véase H. Rahner, *Mitos griegos en interpretación cristiana* (Barcelona: Herder, 2003).

[8] Véase la obrita clásica de W. Jaeger sobre la continuidad histórica y la transformación de la tradición de la *paideia* griega durante los primeros siglos cristianos: *Cristianismo primitivo y paideia griega* (México: Fondo de Cultura, 1965)

[9] Descubierto por los griegos —las *agrafoi nomoi*, las leyes no escritas—, decía Lord Acton que su concepción adolecía de que «la moralidad no se distinguía de la religión, ni la política de la moral; y en religión, moral y política había un único legislador y una única autoridad», la de la ciudad, porque lo Político era al mismo tiempo Iglesia y Estado: «La historia de la libertad en la antigüedad», en *Ensayos sobre la libertad y el poder* (Madrid: Unión Editorial, 1999), p. 72. Con el estoicismo, cuya filosofía adoptó Roma, empezaron a cambiar las cosas. *Op, cit.*, p. 79. (La causa es que en Grecia no hubo jurisprudencia y en Roma el Derecho fue elaborado por los *iuris prudentes).* No obstante, dependió siempre de su imperfecta concepción de la libertad. Cfr. G. Himmelfarb, *Lord Acton. A Study in conscience and politics* (Chicago: University of Chicagio Press, 1962), pp. 135 ss. También, M. Rothbard, *La ética de la libertad* (Madrid: Unión Editorial, 1995), Cap. IV.

[10] *La religión y el origen de la cultura occidental* (Madrid: Ediciones Encuentro, 1995), p. 16.

[11] Véase «El no-estatismo de Roma», en *Ensayos de teoría política* (Pamplona: Eunsa, 1979).

[12] *La desmitificación de la antigüedad clásica por los pensadores liberales, con especial referencia a Tocqueville* (Madrid: Fundación Pastor, 1969), p. 75.

[13] Véase de J. Choza, *Metamorfosis*, Espec. II, 1, p. 55; cfr. J. Dupuis, *Christianity and the religions*.

[14] Véase L. Díez del Corral, *La función del mito clásico en la literatura contemporánea* en *Obras Completas*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales 1998

[15] *El rapto de Europa*. II, pp. 66-67.

[16] *El misterio de lo sobrenatural*, cit., p. 135.

[17] *Op. cit.*, p. 158.

[18] *Hacia la comprensión de Europa,* cit., p. 43.

[19] *Europe: la voie romaine* (París: Criterion, 1993). Véase el comentario de P. Sloterdijk en su ensayo *Si Europa despierta. Reflexiones sobre el programa de una potencia mundial en el fin de la era de su ausencia política* (Valencia: Pre-textos, 2004).

[20] Otra interesante síntesis, paralela a la de L. Suárez, es la de F. Cardini, *Le radici cristiane dell'Europa. Mito, storia, propettive* (Rímini: Il Cerchio, 1997). Recientemente, sobre la formación de Europa, J. Orlandis, *Europa y sus raíces cristianas* (Madrid: Rialp, 2004). Clásica, Chr. Dawson, *Los orígenes de Europa* (Madrid: Rialp, 1991).

[21] Véase E. Troeltsch, *El carácter absoluto del cristianismo* (Salamanca: Sígueme, 1979). Cfr. el difundido libro, influido por R. Otto, de U. Mann, *Das Christentum als absolute Religión* (Darmstadt: Wissenschafliche Buchgesellschaft, 6.ª ed., 1989). Lo absoluto es, según R. Otto, «aquello que excede los límites de nuestra facultad comprensiva, mas no por su cualidad, que a nosotros nos es conocida y familiar, sino por la forma de esa cualidad.» *Lo santo*, cit., p. 179.

[22] *Los misterios del cristianismo* (Barcelona: Herder, 4.ª ed., 1964), p. 454.

[23] *Worte der Seele*, cit., p. 76.

[24] *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (París, PUF, 1997).

[25] La Biblia insiste en que para Dios todo es posible y, así, la Resurrección manifiesta la posibilidad de lo imposible. Véase la contribución de V. Carraud «Novedad de Cristo y renovación de las humanidades», en P. Poupard (coord.), *Cristianismo y cultura en Europa: memoria, conciencia y proyecto* (Madrid: Encuentro, 2000).

[26] Cfr. J. Ratzinger, *Fe, verdad y cultura. Reflexiones sobre la encíclica «Fides et ratio»* (Madrid: Huellas, 2000), p. 15.

[27] «El concepto de lo sagrado, insiste Rappaport, es quizá tan antiguo como el lenguaje, lo que equivale a decir que es tan antiguo como la propia humanidad.» *Rito y religión,* cit., p. 403.

[28] Véase de R. Girard, recientemente, *Veo a Satán caer como el relámpago* (Barcelona: Anagrama, 2002). También su continuación, *Celui par qui le scandale arrive* (París, Desclée de Brouwer, 2001) así como la bibliografía y referencias citadas aquí. El tema lo había tratado ya hace tiempo en *La violencia y lo sagrado* (Barcelona: Anagrama, 1983). También de Girard, *El chivo expiatorio* (Barcelona: Anagrama, 1986). Véase una crítica al «mecanismo del chivo expiatorio» de Girard en U. von Balthasar, *Teodramática. 4. La acción* (Madrid: Encuentro, 1995), pp. 273 ss.

[29] Cfr. J. Taubes, *Vom Kult zur Kultur* (Munich: Fink, 1996): «Vom Adverb 'nichts' zum Substantiv 'das Nichts'».

[30] Véase Ch.N. Cochrane, *Cristianismo y cultura clásica* (México: Fondo de Cultura, 1949).

[31] Véase J. Pieper, *Los mitos platónicos* (Barcelona: Herder, 1984).

[32] *El mesianismo*, cit., pp. 105 y 103.

[33] Véase B. Häring, *Secularización y moral cristiana* (Madrid: MS Editorial, 1973), pp. 67 ss. Por eso, «la desacralización no es un proceso que esté necesariamente abocado a la destrucción de las tradiciones religiosas y las instituciones eclesiásticas: autoridad, leyes, símbolos, magisterio.» *Op. cit.*, p. 191.

[34] Véase R. Otto, *Lo santo*.

[35] R.A. Rappaport define la santidad desde su punto de vista analítico como «la cualidad de lo indudable, atribuída por las congregaciones a unos postulados que son por naturaleza objetivamente inverificables y absolutamente infalsificables». *Rito y religión*, cit., p. 396.

[36] *Creer que se cree,* cit., p. 54.

[37] *Lo santo*, cit., pp. 213-214.

[38] Véase F. Dessauer, *Discusión sobre la técnica* (Madrid: Rialp, 1964).

[39] Véase principalmente de C. Tresmontant, *Problèmes du christianisme* (París, Seuil, 1980).

[40] *Curso fundamental sobre la fe*. Epítome final, p. 525.

[41] En otro lugar, G. Vattimo apoya su idea a lo Rousseau de un cristianismo sin religión en que, tras el fracaso de las ideologías y el cientificismo, «lo que nos queda es, justamente, la noción bíblica de la creación, de la contingencia e historicidad de nuestro existir.» *Después de la Cristiandad*, p. 14.

[42] La obra de Severino sobre el nihilismo desenfoca el tema al atribuir a los griegos, concretamente a Parménides (cuya expresión *mè ón* —no ente— se traduce muchas veces equívocamente por «nada»), la posesión de la idea de nada, que sería la clave de la metafísica. Según el filósofo italiano, «sigue siendo esencialmente ignorado que la cultura moderna y la civilización de la técnica son el modo como hoy se manifiesta y domina el horizonte abierto por la metafísica griega». *Esencia del nihilismo*, cit., p. 291.

[43] *Balance y perspectiva (discursos y ensayos)* (Madrid: Revista de Occidente, 1953), p. 205. La auténtica independencia, decía Jaspers, «no es un punto fijo del ser libre, sino el ganarse a sí mismo que nunca tiene fin», p. 208.

[44] Las tres fuentes de la desmitificación son, según J. Ratzinger, la mística, la revolución monoteísta y la ilustración *(Aufklärung)* griega. *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, cit., p. 22.

[45] *Lo santo*, cit., p. 179.

[46] Caracciolo, preocupado por extender la comprensión del término transcendencia, da empero una visión de la misma más en sentido negativo que positivo. Véase *Religione ed eticità*, cit., pp. 25-26.

[47] Véase K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe,* cit., pp. 50 ss.

[48] La vida contemplativa no se refiere, empero, sólo al allende. H. Arendt sostuvo que el interés por este mundo la desvalorizó, simbolizando en el telescopio de Galileo el origen de la desvalorización. También contribuyó la politización protestante, singularmente la calvinista; por ejemplo, Althusius. Cfr. P.-L. Weinacht, «Philosoph-Mönch-Staatsfeind. Lob und Verwerfung der 'vita contemplativa'». En H. Meier, U. Matz, etc. (eds.), *Politik, Philosophie, Praxis* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1988).

[49] Die *Legitimität,* pp. 196-197.

[50] Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981.

[51] Es clásica la obra de H. de Lubac, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore* (Madrid: Encuentro, 1989).

[52] X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, «El saber filosófico y su historia» (Madrid: Editora Nacional, 2ª ed., 1951), p. 123.

[53] Clásico al respecto el libro de E.R. Dodds, *Los griegos y lo irracional* (Madrid: Revista de Occidente, 1960).

[54] Cfr. M. Granell, *La vecindad humana...,* cit, p. 321.

[55] Para esto, H. Heimsoeth, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental* (Madrid: Revista de Occidente, 1959), II.

[56] *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*. «La crisis de la humanidad europea y la filosofía», p. 334.

[57] *Reivindicación de la voluntad* (Pamplona: Eunsa, 1988), p. 69. Sugerente, R. Trousson, *Religions d'utopie* (París: Éditions Ousia, 2001).

[58] *Historia y decadencia* (Barcelona: Juan Gránica, 1986), p. 65.

[59] *El rapto de Europa*, cit., pp. 168 y 170.

[60] Odo Marquard, que sostenía que se deben muchas más cosas a la casualidad que a nuestra elección, pensaba en cambio que «*nuestra dificultad primaria no es la pérdida de sentido, sino la sobreabundancia de pretensiones de sentido*». *Apologie des Zufälligen* (Stuttgart: Reclam, 1987). «Zur Diätetik der Sinnerwartung», p. 41. Coincidiría con Blumenberg en que la perdida de sentido se debe a la abundancia de novedades.

[61] Quizá como una relativa excepción, Platón estableció una diferencia *intelectual* cualitativa entre el tiempo y la eternidad. Las coincidencias de muchos atisbos del intelectualismo griego con creencias cristianas constituyen una causa principal de la recepción de ideas de ese origen por el

pensamiento cristiano. Una apologética cristiana considera la aventura griega un hecho providencial; podría sostenerse desde el punto de vista de la teología de la historia.

[62] *Historia y población*, p. 27.

[63] Véase O. Cullmann, *Cristo y el tiempo* (Barcelona: Estela, 1957), pp. 68 ss y 58 ss.

[64] Pero «no lo es en definitiva, advierte Balthasar, por la presencia testimonial de la Iglesia de Cristo dentro de la historia total del mundo». *Teología de la historia* (Madrid: Guadarrama, 1959), pp. 150-151.

[65] El primer tratado teológico al respecto parece haber sido el *Prognosticum futuri saeculi* de San Julián de Toledo, escrito hacia el año 688. Véase C. Pozo, *Teología del más allá* (Madrid: B.A.C., 1980).

[66] Cfr. G.M. Prokhorov, «La anamnesis de Cristo: antídoto contra la visión liberal-comunista y fuente de una imaginación para el milenio que se aproxima», en P. Poupard (coord.), *Cristianismo y cultura en Europa.* Según el autor, «el tiempo tiene la forma de la cruz»; pero «la eternidad en el tiempo Presente perduró, a pesar de la resistencia de todos los tiempos, convirtiéndose en el fenómeno cultural más importante en Europa», p. 180. Para C. Schmitt, también la historia tiene *forma* de cruz.

[67] Cfr. H. de Lubac, *Ateísmo y sentido del hombre* (Madrid: Suramérica, 1969), p. 100

[68] Véase de H. de Lubac, *El misterio de lo sobrenatural.*

[69] Una interpretación muy interesante de la historia contemporánea como consecuencia de la secularización sigue siendo la de A. Müller-Armack. Véase *El siglo sin Dios,* cit., y *Genealogía de los estilos económicos* (México: Fondo de Cultura, 1967).

[70] P. Hazard no hace referencia a la secularización, un tema entonces todavía alemán, en su famosa y clásica obra *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)* (Madrid: Pegaso, 1941). Simplemente dice que en este lapso de tiempo «la mayoría de los franceses pensaba como Bossuet; de repente, los franceses piensan como Voltaire». A continuación, «desde 1715, explica en la obra que continúa la anterior, se ha producido un fenómeno de difusión sin igual. Lo que vegetaba en la sombra se ha desarrollado a plena luz; lo que era especulación de algunos pocos espíritus ha alcanzado a la multitud; lo que era tímido se ha vuelto provocador». Al comienzo de *El pensamiento europeo en el siglo XVIII* (Madrid: Guadarrama, 1958).

[71] Cit. en K. Löwith, *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX* (Barcelona: Herder, 1997). «La fatalidad del progreso», p. 335.

[72] Para todo esto, R. Nisbet, *Historia de la idea de progreso* (Barcelona: Gedisa, 1981) y la bibliografía allí citada. Del mismo autor, *Social Change and History. Aspects of the Western Theory of Development* (Oxford: Oxford University Press, 1970).

[73] *Verdad, valores, poder*, cit., p. 61.

[74] Aunque la idea es antigua, véase recientemente, al respecto, J. Buchan, *Capital of the Mind. How Edinburgh Changed the World* (Londres, Murray, 2003).

[75] *Sobre las épocas de la historia moderna* (Madrid: Editora Nacional, 1984), pp. 77-78.

[76] Las utopías de Tomás Moro y Tomás Campanella, con su visión monástica, tuvieron gran influencia en Lenin. Véase un buen resumen de los efectos del mito de la Edad de Oro en R. Pipes, *Property and Freedom. The story of how through the centuries private ownership has promoted liberty and the rule of law* (Nueva York: Alfred A. Knopf, 1999; hay traducción española).

[77] *El hombre y lo divino*, cit., p. 308.

[78] *El factor común de todas las religiones* (Barcelona: Kairós, 2001), p. 140.

[79] *Der Neue Mensch* (Frankfurt del Meno: Suhrkamp, 1997). Al comienzo. El autor hace la historia del tópico del hombre nuevo señalando que, a pesar de la crisis de la religión secular, sigue presente en muchas corrientes actuales, por ejemplo en el movimiento *New Age*, en el que es un punto central. Seguramente bajo esa misma impresión y quizá la influencia del polilogismo de Comte, pero desde el punto de vista histórico, Alfredo Weber habló de un primer hombre (el de Neandertal), un segundo hombre (el de las culturas primitivas), un tercer hombre (todavía el actual, en su época) y de un cuarto hombre. Véase de este autor, *Historia de la cultura* (México: Fondo de Cultura, 6ª ed., 1960) donde aparece el tercer hombre, y *Der dritte oder der vierte Mensch. Von Sinn des geschichtlichen Daseins* (Munich: R. Piper, 1963).

[80] «Sólo es futuro aquello que aún no es, pero para cuya realidad están ya actualmente dadas en un presente todas sus posibilidades. Lo que no existe aún, y respecto a lo cual tampoco existen sus concretas posibilidades, no es, propiamente hablando, futuro. El futuro es algo con que, a mi modo, puedo contar.» El futuro con que no se puede contar es lo que llamaba Francisco Suárez futurible: «aquello para lo cual se posee nuda potencia, pero cuyas posibilidades son aún inexistentes.» X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios.* «El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico», p. 315.

[81] R. Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (Buenos Aires: Paidós, 1993), p. 171. Véase la defensa que hace O. Marquard de la importancia del azar: *Apologie des Zufälligen*, cit.

[82] Véase todavía R. Sédillot, *L'histoire n'a pas de sens* (París: Fayard, 1965). Publicado este libro en un momento en que el marxismo, cuya fuerza radica en atribuirle científicamente un sentido a la historia, dominaba el panorama intelectual, en el Avant-Propos advertía el autor: *Cet essai ne sera goûté de personne* (Este ensayo no gustará a nadie). Popper denunciaría por su parte *La miseria del historicismo* en un libro célebre, aunque radicalizó el antiesencialismo.

[83] Cfr. L. Díez del Corral, *El rapto de Europa*.

[84] *Pensées,* 423 y 424 en la ed. de Lafuma.

[85] *La fe filosófica* (Buenos Aires: Losada, 1953), pp. 23 y 13. En relación con la fe religiosa, B. Welte, *¿Qué es creer?* (Barcelona: Herder, 1984).

[86] *La fe ante el reto de la cultura contemporánea* (Madrid: Rialp, 1980). «Sacralización y desacralización», p. 33.

[87] «Díjose entonces Dios: 'Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza, para que domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados y sobre todas las bestias de la tie-

rra y sobre cuantos animales se mueven sobre ella'. Y creó Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios le creó, y los creó macho y hembra; y los bendijo Dios diciéndoles: 'Procread y multiplicaos, y henchid la tierra; sometedla y dominad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre los ganados y sobre todo cuanto vive y se mueve sobre la tierra'» (1, 28-29).

[88] V. Frankl, *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión* (Barcelona: Herder, 1986), p. 78.

[89] Los modos de pensamiento se articulan según sus presuposiciones. Comte y Ortega dirían que según las ideas creencia. Todo pensamiento sistemático tiene que partir de ellas según lo que considera importante. Véase A.N. Whitehead, *Modos de pensamiento* (Buenos Aires: Losada 1944). El norteamericano Th. Sowell, siguiendo a Schumpeter, habla de «visiones»«como los fundamentos sobre los que se construyen las teorías» aproximándose a Whitehead y Ortega; pero no es exactamente lo mismo, pues las concibe desde el punto de vista de la ideología. Véase de Sowell, *A Conflict of Visions. Ideological Origins of Political Struggles* (Nueva York: William Morrow and Co, 1987). Los modos de pensamiento tampoco son cosmovisiones. Se entienden mejor si se recuerda que «modo» se relaciona con «medida».

[90] G.H. Sabine, *Historia de la teoría política*, p. 161.

[91] En plena ofensiva del islam, Francia se enfrenta al grave problema de que la descristianización, a la que tanto ha contribuido su concepción estatista del laicismo, hace que la segunda religión sea hoy allí la musulmana. La disparatada solución típicamente laicista, un poco a lo Kemal Atatürk, adoptada en la cuestión del velo, prohibiendo todo símbolo religioso en los centros de enseñanza, cuando son millones los musulmanes firmemente adheridos a su fe, que por otra parte necesitan en una sociedad en desintegración, afectará probablemente a corto y largo plazo más al cristianismo que a estos últimos. La única solución sensata consistiría en una auténtica libertad de enseñanza, como la que existe, por ejemplo, en Estados Unidos. Sin embargo, es dudoso que los Estados europeos, por tradición, grandes intereses creados y razones ideológicas, estén dispuestos a renunciar voluntariamente al monopolio de la educación y de las directrices educativas, a pesar de que la calidad de la enseñanza pública es cada vez peor (igual que en Norteamérica, aunque aquí se compensa con la existencia de una amplia enseñanza «privada»).

[92] Véase J. Ratzinger, *La unidad de las naciones. Aportaciones para una teología política*, cit., pp. 41-47.

[93] Véase G.H. Sabine, *Historia de la teoría política*, XI. Cfr. «La demasiado famosa teoría de las dos espadas» de Y.M. Congar en *Santa Iglesia* (Barcelona: Estela, 1965). El origen de las dos espadas es el simbolismo de que se habla en Lucas, 22, 38, Mt. 26, 51 ss y Jn. 18, 11. Las dos espadas de la Iglesia son la espada de la palabra y la espada de la oración.

[94] Véase O. González de Cardedal y otros, *Cambios históricos e identidad cristiana* (Madrid:?, Sígueme, 1978. Espec. de González de Cardedal, «La identidad cristiana: ¿quién es un cristiano?» También J. Choza, *Metamorfosis del cristianismo*, cit.

[95] O. Brunner, *Estructura interna de Occidente* (Madrid: Alianza, 1991), p. 29.

[96] *La violencia y el orden,* cit, p. 116.

[97] Sobre el universalismo cristiano es, con todo, estimulante el libro del filósofo ateo A. Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo* (Barcelona: Anthropos, 1999).

[98] H. de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia* (Madrid: Encuentro, 1980), p. 163.

[99] San Pablo, *Epístola a los romanos*, 12, 4-5. Cristo es la cabeza, se dice en varios lugares. Los padres griegos distinguían el Cristo histórico y el Cristo místico.

[100] Véase *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente concreto* (Madrid: B.A.C., 1996).

[101] *Meditación sobre la Iglesia*, cit., p. 223.

[102] *Civitas humana ou les questions fondamentales de la Réforme économique et sociale* (París, Librairie de Médicis, 1946), p. 176.

[103] Véase M. Senellart, *Les arts de gouverner. Du regime medieval au concept de gouvernement* (París: Seuil, 1995). Cfr. E.H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval* (Madrid: Alianza, 1985).

[104] Lo del absolutismo parece ser otra invención revolucionaria y romántica, sin perjuicio de la utilidad del término. Véase R.G. Asch y H. Duchhardt eds., *El Absolutismo (1550-1700), ¿un mito? Revisión de un concepto historio-gráfico clave* (Barcelona: Idea Books, 2000)

[105] *Religión y cultura*, p. 97.

[106] Véase el excelente resumen de G.H. Sabine, en *Historia de la teoría política,* XII. Con más detalle, P. Grossi, *El orden jurídico medieval* (Madrid: Marcial Pons, 1996). Grossi hace hincapié en que el medioevo jurídico tiene su origen precisamente en el clima de intenso naturalismo que, en Occidente, se adueña de todo desde el siglo V en adelante...«La naturaleza de las cosas físicas y sociales, con su estabilidad metahumana, aparece como la única certidumbre, la única guía y, en cuanto tal, la única fuente de reglas.» *Op. cit.,* p. 76. Véase, en contraste, del mismo autor, *Metodología jurídica de la modernidad* (Madrid: Trotta, 2003).

[107] Véase C. Schmitt, *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica* (Madrid: Tecnos, 1996); B. Leoni, *La libertad y la ley* (Madrid: Unión Editorial, 2ª ed., 1995). También la monumental obra de J.B. Vallet de Goytisolo, *Metodología de la determinación del Derecho.* 5 vols. (Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces y Fundación Cultural del Notariado, 1994-2004). Muy sugerente, B.L. Benson, *Justicia sin Estado* (Madrid: Unión Editorial, 2000).

[108] Cfr. Lord Acton, *Ensayos sobre la libertad y el poder*, cit., Caps. II y III.

[109] *Problemas del cristianismo,* cit., 8.

[110] *La libertad del cristiano*, en *Obras*, ed. de T. Egido (Salamanca: Sígueme, 1977), p. 157.

[111] *La vecindad humana,* cit., p. 122.

[112] *Cristo y el tiempo,* cit., p. 193.

[113] Lord Acton, *Ensayos*, cit., Cap. III.

[114] A. López Quintás, *El espíritu de Europa. Claves para una reevangelización* (Madrid: Unión Editorial, 2000), p. 143.

[115] *The Quest for Cosmic Justice* (Nueva York: The Free Press, 1999), p. 59.

[116] F.M. Nicosia, *Il sovrano oculto. Lo 'stato di diritto' tra governo dell'uomo e governo della legge* (Milán: Franco Angeli, 2000). El autor conserva prejuicios marxistas, por lo que su análisis no es del todo convincente.

[117] *Del amanecer a la decadencia,* cit., p. 340.

[118] *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna* (Valencia: Pretextos, 2002). Sloterdijk caracteriza la cultura medieval, en la que las ideas de servicio y de gracia apuntaban a lo mismo, como policarismática, y la moderna, cultura de masas, como polipretenciosa.

[119] Cfr. J. Marías, *La estructura social,* cit., p. 243.

[120] Sobre la envidia, H. Schoeck, *La envidia. Una teoría de la sociedad* (Madrid: Unión Editorial, 2.ª ed., 1999); G. Fernández de la Mora, *La envidia igualitaria* (Barcelona: Planeta, 1984). Sobre el resentimiento, es clásico M. Scheler, *El resentimiento en la moral* (Madrid: Caparrós, 1993).

[121] Es el gran tema de Tocqueville. Su concepto clave es la igualdad de condiciones, que no puede darse en sociedades politeístas. Véase las consideraciones al respecto de R. Legros, *El advenimiento de la democracia* (Madrid: Caparrós, 2003).

[122] Véase en J. Pieper, *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*, «¿Qué diferencia al sacerdote?», pp. 72 ss.

[123] Chr. Dawson, *Religión y cultura,* cit., p. 105.

[124] Véase, p. e., A.N. Whitehead, *Science and Modern World* (Nueva York: The New American Library of World Literatura, 1962), p. 175.

[125] Véase J. Marías, *La justicia social o otras justicias* (Madrid: Seminarios y Ediciones, 1974). También, el vol II de la conocida trilogía de F. A. Hayek, *Derecho, legislación y libertad. El espejismo de la justicia social* (Madrid: Unión Editorial, 2.ª ed. 1990).

[126] Cfr. R. Pipes, *Property and Freedom. The story of how through the centuries...,* cit.

[127] *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 2ª ed., 1993).

[128] Véase la famosa obra de E. Jünger, *El trabajador. Dominio y figura* (Barcelona: Tusquets, 1990). En la ideología feminista, tan poderosa, desempeña un papel fundamental la mitología del trabajo.

[129] Véase la sugerente reivindicación de lo natural que hace H.-H. Hoppe, siguiendo a su maestro M. Rothbard, en *Monarquía, democracia y orden natural,* cit.

[130] La literatura es inmensa. Son clásicos el libro de Guizot *Historia de la civilización en Europa* y *La democracia en América* de Tocqueville.

[131] *L'ordine della politica. Saggi sul fondamento e sulle forme del politico* (Nápoles: Edizione Scientifiche Italiane, 1997), p. 34. Sobre la idea de bien común desde el punto de vista político, véase también el breve y sustancioso ensayo de Á. d'Ors *Bien Común y enemigo público* (Madrid: Marcial Pons, 2002).

[132] «La idea de que el talento y la personalidad de la que han estado reprimidas en todo momento [las mujeres] durante nuestro medio milenio [el periodo que considera el libro], salvo en los últimos cincuenta años, es una ilusión», escribe J. Barzun, *Del amanecer a la decadencia*, cit., p. 154. En realidad, la mujer empezó a «ser frágil» a finales del XVIII. Para la Edad Media, sobre el mismo tema, son muy útiles las obras de Regine Pernoud.

[133] Sobre la concepción europea de la propiedad, véase M.N. Rothbard, *La ética de la libertad* (Madrid: Unión Editorial, 1995); H.-H. Hoppe, *Monarquía, democracia y orden natural* (Madrid: Ediciones Gondo, 2004). Sobre sus avatares, R. Pipes, *Property and Freedom. The story of how through the centuries...*, cit.

[134] La extinción del campesinado, más que por la industrialización por el apoyo estatal a la ciudad y a la gran ciudad —al estatismo le encantan las masas—, constituye un factor muy importante para entender la situación de Europa. Aristóteles ya comprendió muy bien la diferencia entre la democracia urbana y la democracia rural. Como decía W. Röpke a propósito del bolchevismo, el campesinado, enraizado en la tierra, es irreconciliable con el totalitarismo (*Torheiten der Zeit*, cit., pág. 144). La destrucción sistemática del mundo campesino a cambio de la concentración industrial urbana, donde el desarraigo es mayor, impulsada por el estatismo, es un aspecto de la lucha contra la tradición europea (cfr. Díez del Corral, *El rapto de Europa*). Afirmaba Röpke en otro lugar, que «si hemos de reducirlo todo a un común denominador, se hace preciso afirmar que la concentración es la auténtica enfermedad social de nuestro tiempo, y que el colectivismo y el totalitarismo no son sino el grado extremo mortal de esta dolencia». *Más allá de la oferta y la demanda* (Madrid: Unión Editorial, 2.ª ed., 1996), p. 50. Se preguntaba en ese todavía espléndido libro: «¿Pretendemos convertir la producción de masas y de ciudades de masas en un ideal de Europa que no debe ser puesto en duda?» La demagogia de los políticos y los negocios que facilita el estatismo lo han convertido efectivamente en un ideal. El «urbanita» es ya la especie dominante.

[135] Augusto Adam observó con razón que la filosofía política de Tomás de Aquino, tan importante históricamente en el cristianismo y en Europa, «se fundamenta en el pueblo, no en el Estado. Por lo que le parece la cosa más natural del mundo que las atribuciones de los soberanos se hallen limitadas constitucionalmente a favor de la libertad del pueblo (que debe ser lo más amplia posible) y que el poder civil deba subordinarse en todo al bien real del pueblo». *La virtud de la libertad* (San Sebastián: Dinor, 1961), p. 114. El correlato político medieval del pueblo era el gobierno. Esto cambió al aparecer el Estado. Sobre la diferencia entre el Gobierno y el Estado, D. Negro, *Gobierno y Estado* (Madrid: Marcial Pons, 2002).

[136] De *inter-esse*, recordaba M. Heidegger: «Lo que está entre y en medio de las cosas, estar en el justo medio de una cosa y perseverar en él. Pero para el interés actual sólo vale lo interesante. Que es de tal manera que en el instante siguiente ya sea indiferente y sea borrado por otra cosa que nos importa tan poco como la anterior.» *Filosofía, ciencia, técnica* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2003). «¿A qué llamamos pensar?», p. 255.

[137] Véase R. Nisbet, *La formación del pensamiento sociológico* (Buenos Aires: Amorrortu, 1969).

[138] El liberalismo francés o «galicano», un liberalismo estatista con el que los críticos del liberalismo lo identifican, constituye el ejemplo clásico del individualismo colectivizado que produce el estatismo. Cfr. L. Jaume, *L'individu effacé ou la paradoxe du libéralisme français* (París: Fayard, 1997).

[139] *La condición humana,* cit., p. 51. E.W. Böckenförde apunta la interesante idea complementaria de que como la forma de gobierno democrática da primacía «a lo que se plantea a corto plazo, a los problemas de los que puede esperarse una solución rápida o que pueda hacerse efectiva dentro del mandato electoral, el preocuparse por las generaciones venideras es algo ajeno a ella». «La democracia como principio constitucional», en *Estudios sobre el Estado de Derecho y la democracia* (Madrid: Trotta, 2000), p. 92. Publicado en 1979, véase todavía el muy sugerente libro de Chr. Lasch sobre el ataque contemporáneo a la familia por parte de la ideología democrática cientificista combinada con el estatismo, *Refugio en un mundo despiadado. Reflexión sobre la familia contemporánea* (Barcelona: Gedisa, 1996).

[140] *Ciencia, fe y sociedad* (Madrid: Taurus 1962).

[141] «Sobre el espíritu europeo», en *Balance y perspectiva,* cit., p. 173.

[142] *La física aventura del pensamiento* (Buenos Aires: Losada, 1969), p. 252.

[143] *La legibilidad del mundo* (Barcelona: Paidós, 2000), p. 95.

[144] *Fundamentos culturales de la civilización industrial* (Buenos Aires: Paidós, 1964), p. 56.

[145] El teleologismo y los *universalia* inducen a la creencia en que el gobierno y la forma política tienen que ser comunitarios. Esta es una de las fuentes intelectuales, seguramente la más importante, del despotismo. Es el problema del holismo. La comunidad se relaciona con el *êthos*, no con la forma política y de gobierno. Al revés: el gobierno y la forma política han de ajustarse al *êthos*. La doctrina del Bien Común tampoco suele librarse de la tendencia a la reificación de los conceptos. El nominalismo, que tiene pleno sentido en una concepción creacionista, siempre puede ejercer una función higiénica.

[146] Leo Strauss observó que es lógico que la transformación de la idea de Naturaleza en un conjunto de leyes mecánicas conllevase luego la desaparición de la escena del Derecho Natural. La consecuencia es el predominio absoluto del derecho positivo. La teoría del Derecho de Kelsen refleja la concepción mecanicista del Derecho.

[147] Para esta cuestión, J.B. Vallet de Goytisolo, *¿Fuentes formales del Derecho o elementos mediadores entre la naturaleza de las cosas y los hechos jurídicos?* (Madrid: Marcial Pons, 2004). Una discusión más amplia, en *Metodología de la ciencia expositiva y explicativa del Derecho.* II. *Elaboración sistemática,* Vol. 1º. (Madrid: Fundación Cultural del Notariado, 2002), pp. 329 ss.

[148] *Los orígenes de la ciencia moderna* (Madrid: Taurus, 1958), p. 171. Cfr. E.A. Burtt, *Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna* (Buenos Aires: Sudamericana, 1960).

[149] *Science and Modern World*. I, p. 9.

[150] «La cosmovisión moderna», en *La pasión del pensamiento occidental*, p. 262.

[151] «El panteísmo histórico-evolutivo según su conexión histórica con los sistemas panteístas antiguos», en *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII* (México: Fondo de Cultura, 1947), p. 365.

[152] Marino Mersenne fue un promotor principal de la *revolución científica*. Creó círculos de estudios a los que acudían Descartes, Hobbes, Pascal, Gassendi, Desargues y otros muchos, que hicieron de París el centro intelectual de Europa. La famosa *Royal Society* londinense, dominada por el espíritu religioso de sus miembros, no quiso admitir a Hobbes por considerarle un incrédulo.

[153] *Hombre y mundo...*, cit., p. 365.

[154] Sobre el concepto «espíritu de la época», véase las reflexiones de R. Alvira, *Reivindicación de la voluntad*, cit., Cap. V.

[155] *Hombre y mundo...*, cit., p. 369.

[156] I. Stewart escribe en el breve prólogo a *¿Juega Dios a los dados? La nueva matemática del caos* (Barcelona: Grijalbo/Mondadori, 1991) comentando la famosa frase de Einstein a Max Born a propósito de la mecánica cuántica: «usted cree en un Dios que juega a los dados, y yo en la ley de un orden absoluto»: «Lo que sí sabemos es que el mundo de la mecánica clásica es más misterioso de lo que incluso Einstein imaginó. La distinción misma que él trató de subrayar, entre la aleatoriedad del azar y el determinismo de la ley, se pone en duda. Quizá Dios puede jugar a los dados y crear, al mismo tiempo, un universo con un orden y una ley absolutos.»

[157] W. Dilthey, *Hombre y mundo...*, p. 364.

[158] *Carta a Cristina de Lorena* (Madrid: Alianza, 1987).

[159] Véase R.G. Collingwood, *Idea de la naturaleza* (México: Fondo de Cultura, 19509, p. 126. El evolucionismo dogmático presupone que la naturaleza es autocreadora y por eso encuentran un apoyo en este mito cientificista el ateísmo, el indiferentismo y el paganismo basado en la ciencia; en suma, las supersticiones e ideologías progresistas. Sin embargo, el evolucionismo, por lo menos el evolucionismo «mayor», es sólo una hipótesis no demostrada que no es necesariamente incompatible con el creacionismo. El mismo San Agustín propuso la hipótesis de las *rationes seminales*. El absolutismo evolucionista, que se alimenta en el radicalismo igualitarista, es otro de los falsos problemas, en este caso una superstición, que enturbian las relaciones entre la ciencia y la fe religiosa y muchas más cosas.

[160] Einstein e Infeld, *La física aventura del pensamiento*, cit., p. 34.

[161] *Escritos de filosofía política y jurídica* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2001), p. 357.

[162] A.N. Whitehead, *El devenir de la religión*, cit., pp. 35-36 y p. 48.

[163] Citado en St. Jay Gould, *Ciencia versus religión. Un falso conflicto* (Barcelona: Crítica, 2000).

[164] *La gran cadena del ser. Historia de una idea* (Barcelona: Icaria, 1983), p. 155.

[165] *Natural Right and History*, (Chicago University Press, 6.ª reimp. 1966), p. 172.

[166] Cit en H. de Lubac, *Ateísmo y sentido del hombre*, p. 119.

[167] M. Grice-Hutchison, *El pensamiento económico en España (1177-1740)* (Barcelona: Grijalbo, 1982). Véase también, A.J. Chafuen, *Economía y ética. Raíces cristianas de la economía de libre mercado* (Madrid: Rialp, 1991).

[168] Véase L.G. de Anna, «La dove finisce l'Europa e comincia il caos», en VV.AA., *Lo specchio dell'Europa,* cit., p. 36.

[169] «El capitalismo moderno como individuo histórico. Informe crítico sobre la obra de Sombart», incluido en *Feudalismo-Capitalismo* (recopilación de G. Oestreich) (Barcelona/Caracas: Ed. Alfa, 1987).

[170] *Civitas humana*, cit., p. 65.

[171] Cfr. J.U. Neff, *La conquista del mundo material. Estudio sobre el surgimiento del industrialismo* (Buenos Aires: Paidós, 1969). También D. Landes, *The Prometeus Unbond. Technical Change and Industrial Development in Western Europe from 1750 to the Present* (Londres: Cambridge University Press, 1969). Hay trad. española.

[172] Véase H. Pietschmann, *Das Ende des naturwissenschaftlichen Zeitalters* (Viena: Ullstein, 1983).

[173] *El rapto de Europa. In fine.*

[174] Véase F.E. Adcock, *Las ideas y la práctica política en Roma* (Caracas: Instituto de Estudios Políticos, 1960).

[175] Al parecer, en alguna comunidad cristiana autraliana se ha puesto de moda dar la comunión a los perros.

[176] Cfr. M. Gauchet, *La démocratie contre elle-même* (París: Gallimard, 2002).

[177] *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes* (Barcelona: Paidós, 2001).

[178] O. Cullmann, *Cristo y el tiempo.* 4ª, III, p. 211. La resurrección de los muertos rompe con la concepción hebrea del *sheol*, una especia de domicilio indiferenciado de todos los muertos sin ninguna retribución. Sobre la historia de la resurrección, recientemente C.W. Bynum, *The Resurrection of the Body* (Nueva York: Columbia University Press, 1995).

[179] «La esperanza última y definitiva de la escatología cristiana se refiere siempre a la resurrección de los muertos.» C. Pozo, *Teología del más allá,* cit., p. 324. Véase también el C. III.

[180] Cfr. H. Stemeseder, *Der politische Mythus des Antichristen. Eine prinzipielle Untersuchung zum Widerstandrecht und Carl Schmitt*. El derecho de resistencia es incompatible con el Estado. Bajo el Estado, sólo cabe el hecho de la resistencia, tal como expuso Hobbes. En el Estado, la confusión entre autoridad y poder lo hace imposible al no haber a quién apelar. Hobbes, con su máxima *auctoritas non veritas facit legem* introdujo esta confusión en la teoría del Estado contra el Papado y para facilitar la conversión de la religión en *instrumentum regni*. Por otro lado, la confusión es coherente con el empleo de la ciencia como instrumento del poder. Cfr. A. d'Ors, «Inauguratio», en *Ensayos de teoría política*. En el ensayo «Tyrannis», recuerda d'Ors que el muy alabado rey Carlos III, introductor del absolu-

tismo en España, prohibió por un decreto de 23 de mayo de 1767 que se explicara la doctrina del tiranicidio en las universidades.

[181] Como sostienen Hayek y otros autores serios, el incremento de la población es positivo, pues aumenta la división del trabajo. El problema de la superpoblación radica en la existencia de estructuras apoyadas políticamente que impiden desplegar las iniciativas individuales. Esto está ocurriendo en Europa, donde los medios intelectuales y técnicos disponibles, si se pudieran emplear libremente, acabarían rápidamente con el paro. En contraste, el intervencionismo estatal está propiciando el atraso tecnológico y una absurda división del trabajo.

[182] *La Cristiandad o Europa,* cit., p. 80.

[183] *Ragione di Stato und christliche Staatsethik im 16. Jahrhundert* (Münster: Aschendorff, 2.ª ed., 1961), II, 3.

[184] Véase C. Schmitt, *El nomos de la tierra.* La misión del *kat'echon*, fundamental en el filosofía o teología de la historia schmittiana, consiste en retardar la venida del Anticristo. En esta obra (pp. 38-39) dice Schmitt prácticamente lo mismo que en una carta de 11.1.1948 a P. Linn: «siempre estamos en el *eón* cristiano, siempre estamos en agonía, y todo acontecimiento esencial no es más que un asunto del *kat'echon,* es decir, «del que resiste», *qui tenet nunc* (*2.ª Epístola de San Pablo a los tesalonicenses,* 2, 7). Usted ya conoce mi teoría del *kat'echon*: data de 1932. Yo creo que existe en cada siglo un portador concreto de esta fuerza y que se trata de encontrarlo. Me guardaré de hablar de ello a los teólogos, puesto que conozco la suerte del gran y pobre Donoso Cortés. Se trata de una presencia total oculta por los velos de la historia.» *Glossarium,* p. 80.

[185] *On the Origins of the Modern State* (Princeton: Princeton University Press, 1970), p. 22. Hay traducción española.

[186] Véase M. Senellart, *Les arts de gouverner...,* cit.

[187] Véase, por todos, el libro cit. de E. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey*.

[188] «Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation», en *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht* (Frankfurt del Meno, 1976), p. 60.

[189] Véase P. Manent, *Cours familiar de philosophie politique* (París: Fayard, 2001).

[190] Sobre la evolución de la estatalidad, D. Negro, «Bosquejo de una historia de las formas del Estado», *Razón Española*, N.º 122 (nov.-dic. 2003).

[191] Cfr. D. Castellano, *La verità della politica* (Nápoles: Edizioni Scientifiche Italiane, 2002), p. 108.

[192] Cfr. el interesante libro de W.T. Bluhm, *¿Fuerza o libertad? La paradoja del pensamiento político moderno* (Barcelona: Labor, 1985).

[193] Desde hace tiempo, Europa se complace en alabar, importar e imitar todo lo peor de Estados Unidos, lo que, naturalmente, alimenta el antinorteamericanismo. Sobre la génesis norteamericana del Estado Terapéutico, véase, por ejemplo, A.J. Polsky, *The Rise of the Therapeutic State* (Princeton: Princeton University Press, 1991).

[194] Véase el comentario de B. Dumont en *Catholica*, N.º 69 (otoño 2000).

[195] H. Willke, *Ironie des Staates. Grundlinien einer Staatstheorie polyzentrischer Gesellschaft* (Frankfurt del Meno: Suhrkamp, 1992).

[196] Cfr. R. Formaini, *The Myth of Scientific Public Policy* (New Brunswisk (USA)/Londres: Transaction Publishers, 1990).

[197] G. Tremonti, *Lo Stato criminogeno. La fine dello Stato giacobino. Un manifesto liberale* (Roma-Bari: Laterza, 1998).

[198] *La ciudad de Dios del siglo XVIII* (México: Fondo de Cultura, 1943), p. 41. Una cuestión interesante es hasta qué punto se podría decir hoy lo mismo.

[199] *Monarquía, democracia y orden natural*, cit., *p.* 263.

[200] Cfr. E. Jünger, *La movilización total.* Incluido en *Sobre el dolor* (Barcelona: Tusquets, 1995).

[201] Véase P. Manent, *La cité de l'homme* (París: Fayard, 1994).

Table of Contents

Presentación

Prólogo

Introducción

Ideas y creencias en Europa

1. La Constitución europea y el Cristianismo
2. La Iglesia docente
3. Los dos poderes
4. La crisis de Europa: la Ilustración
5. La crisis de Europa: el Romanticismo
6. El nihilismo
7. El contractualismo político
8. De la inseguridad moderna a la descivilización contemporánea
9. El Estado Minotauro
10. La deseuropeización de Europa
11. Las creencias tradicionales

Consideraciones sobre la civilización y la religión en Europa

1. La situación
2. La civilización en Europa
3. La civilización y el cristianismo
4. La autocrítica europea
5. El ateísmo
6. La increencia

7. La neutralización de la cultura
8. La crisis de la Iglesia y el auge del Estado
9. Decadencia o crisis del cristianismo
10. La diáspora del cristianismo
11. La secularización
12. Religión y cultura en Europa

Ideas y formas europeas

1. La cultura grecorromana
2. La religión
3. La creación
4. La transcendencia
5. La infinitud
6. La Historia
7. El progreso
8. La razón
9. El laicismo
10. La Iglesia
11. La justicia
12. La libertad
13. La igualdad
14. El trabajo
15. La democracia
16. La familia
17. La ciencia
18. La técnica
19. Optimismo y dignidad humana
20. El Estado

Notas

ÍNDICE

Presentación 3

Prólogo 8

Introducción 11

Ideas y creencias en Europa 18

1. La Constitución europea y el Cristianismo 18
2. La Iglesia docente 28
3. Los dos poderes 40
4. La crisis de Europa: la Ilustración 47
5. La crisis de Europa: el Romanticismo 58
6. El nihilismo 69
7. El contractualismo político 78
8. De la inseguridad moderna a la descivilización contemporánea 92
9. El Estado Minotauro 100
10. La deseuropeización de Europa 110
11. Las creencias tradicionales 119

Consideraciones sobre la civilización y la religión en Europa 124

1. La situación 124
2. La civilización en Europa 132

3. La civilización y el cristianismo 142
4. La autocrítica europea 147
5. El ateísmo 166
6. La increencia 180
7. La neutralización de la cultura 195
8. La crisis de la Iglesia y el auge del Estado 202
9. Decadencia o crisis del cristianismo 213
10. La diáspora del cristianismo 220
11. La secularización 229
12. Religión y cultura en Europa 240

Ideas y formas europeas 249

1. La cultura grecorromana 249
2. La religión 260
3. La creación 264
4. La transcendencia 270
5. La infinitud 275
6. La Historia 278
7. El progreso 285
8. La razón 296
9. El laicismo 299
10. La Iglesia 307
11. La justicia 318
12. La libertad 325

13. La igualdad 332
14. El trabajo 342
15. La democracia 349
16. La familia 355
17. La ciencia 364
18. La técnica 379
19. Optimismo y dignidad humana 386
20. El Estado 394
Notas 410